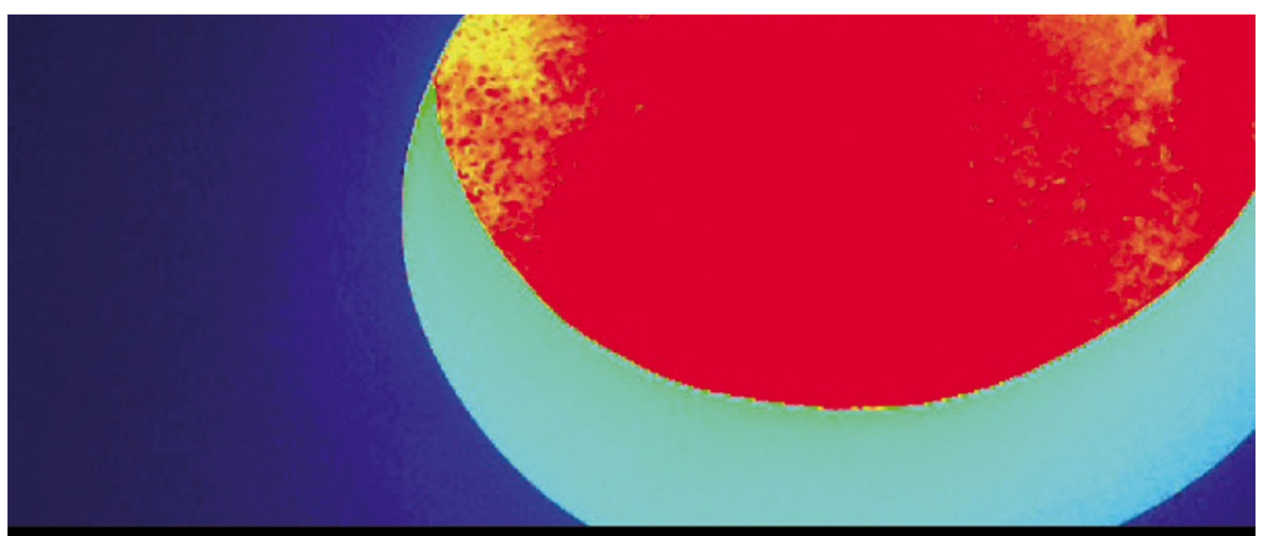


NOUVELLES QUESTIONS FÉMINISTES

CHRISTINE DELPHY

L'ENNEMI PRINCIPAL

2. PENSER LE GENRE

ÉDITIONS SYLLEPSE

Christine Delphy

L’ennemi principal

2. Penser le genre

© Éditions Syllepse, Paris, 2013
ISBN numérique 978-2-84950-401-7
ISBN papier 978-2-84950-395-9

Si vous souhaitez être tenu régulièrement informé de nos parutions, vous pouvez vous abonner à la **Lettre d'information des éditions Syllepse** à partir de notre site **www.syllepse.net**.

L'auteure

Christine Delphy étudie la sociologie à la Sorbonne, à Chicago et à Berkeley. En 1965, elle travaille pour la Washington Urban League (Organisation de défense des droits civiques des Noir·es). Entrée au CNRS en 1970, elle est directrice de recherche émérite. Elle participe en 1968 à la construction de l'un des groupes fondateurs du Mouvement de libération des femmes. En 1977, elle cofonde la première revue francophone d'études féministes : *Questions féministes* et en 1980, elle cofonde *Nouvelles Questions féministes*, qui paraît toujours en 2013.

Elle a publié : *L'ennemi principal*, t. 1, *Économie politique du patriarcat* (Syllepse, 1998, 2009, 2013) ; *L'ennemi principal*, t. 2, *Penser le genre* (Syllepse, 2001, 2009, 2013) ; *Le cinquantenaire du Deuxième sexe* (dir. avec Sylvie Chaperon), (Syllepse, 2001) ; *Le foulard islamique en questions* (Amsterdam, 2004) ; *Classer, dominer : qui sont les autres ?* (La Fabrique, 2008) ; *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française* (Syllepse, 2010) ; *Un troussage de domestique* (dir.), (Syllepse, 2011).

Voir le blog de **Christine Delphy**.

Table des matières

Préface. Critique de la raison naturelle[1]

Dans ce deuxième tome de *L'ennemi principal*, il s'agit toujours de construire une vision théorique de l'oppression des femmes à partir de prémisses matérialistes, par quoi j'entends d'abord non-naturalistes[2].

La mise à jour du mode de production domestique, dans lequel et par lequel les femmes sont exploitées, et que je poursuis ici, est fondée sur une prémisse antinaturaliste : que les femmes fassent le travail domestique et qu'elles le fassent gratuitement ne doit rien à une nature quelconque, et tout à une organisation sociale qui leur dicte de le faire. L'oppression est une construction sociale : c'est de là que je suis partie. Progressivement, au cours des années, et en suivant les implications de mon propre travail (tout en bénéficiant des apports d'autres œuvrant dans le même sens), j'en suis arrivée à l'hypothèse, puis à la thèse, que ce diktat ne s'appliquait pas à des personnes toutes faites : à des femmes préexistantes à leur oppression. Mais que ce diktat les construisait en même temps qu'il les contraignait. Et finalement, que « les femmes » et les « hommes » sont eux-mêmes des constructions sociales. Ceci est cohérent avec mes prémisses de départ ; mais réciproquement le travail m'a permis d'approfondir celles-ci et de les préciser.

Il n'y a pas de théorie de l'oppression sans volonté de changement social, sans volonté d'en finir avec l'oppression. Les questions soulevées par les rapports entre la théorie, l'analyse, et la pratique politique, sont toujours présentes, et doivent l'être car elles sont consubstantielles à l'objet du travail. Réciproquement, les questions soulevées par la théorie : matérialisme contre naturalisme, ou constructivisme contre essentialisme, ont des implications pour les débats actuels, et pour la façon de les mener dans le futur : car on ne peut pas dissocier les voies pour essayer de changer le réel des voies pour essayer de le connaître.

La « différence » contre l'égalité et contre les personnes

Le naturalisme produit le différentialisme, et inversement, le différentialisme se nourrit d'un naturalisme si commun qu'il n'apparaît pas. Une grande partie de mon travail a consisté à dénoncer l'idéologie de la différence. Or elle est au cœur de la question de l'égalité, en France et ailleurs. Bien que beaucoup d'autres que moi aient déjà dénoncé cette curieuse opposition entre égalité et différence, puisque le contraire de l'égalité n'est pas la différence mais l'inégalité, ce sont

ces termes et cette opposition qui informent, explicitement ou implicitement, la discussion.

Ceci est évident en ce qui concerne les femmes et les hommes. C'est pourquoi j'aborde cette question dans de nombreux articles : « Égalité, équivalence et équité », « L'invention du French Feminism », « L'État d'exception », « Penser le genre » sont ceux qui la traitent le plus en détail. Chacun l'aborde sous un angle un peu différent ; d'une part parce qu'elle est loin d'être résolue, et qu'il est donc nécessaire d'y revenir. Mais aussi – ou surtout ? – parce qu'on la rencontre partout, qu'on le veuille ou non. La différence est la façon dont, depuis plus d'un siècle, on justifie l'inégalité entre les groupes, et pas seulement les groupes dits « de sexe ». L'argumentation antidifférentialiste que je soutiens repose sur quatre grands points qui sont développés dans ce tome.

- Ces différences ont été créées de toutes pièces, précisément pour constituer des groupes. Elles sont ensuite « découvertes » comme des faits extérieurs à l'action de la société.
- Ces différences ne sont pas seulement des différences, mais aussi des hiérarchies. La société s'en sert pour justifier son traitement « différentiel » – en réalité inégal, hiérarchique – des groupes et des individus. Le mot est donc un euphémisme. En effet une « vraie » différence est d'une part réciproque – un chou est aussi différent d'une carotte qu'une carotte l'est d'un chou –, et d'autre part n'implique pas de comparaison au détriment de l'un des termes. Or la différence invoquée sans arrêt à propos des femmes, mais aussi des homosexuel·les, des « Arabes », des Noirs, n'est pas réciproque, bien au contraire. Ce sont elles et eux qui sont différents ; les hommes, les hétérosexuels, les Blancs, quant à eux, ne sont « différents » de personne, ils sont au contraire « comme tout le monde ». Cette différence est un stigmate (Goffman 1976).
- La hiérarchie n'intervient pas quand des groupes déjà existants sont mis en rapport – thèse implicite de tous les travaux sur la question. Cet implicite d'une préexistence des groupes à leur hiérarchisation laisse de côté la question de la constitution des groupes en groupes : comment, pourquoi ont-ils été créés ? L'impossibilité de rendre compte de leur constitution par autre chose que la volonté de hiérarchiser les individus (de les rassembler en groupes d'inégale valeur) est la clé de voûte de ma théorie.
- Ce qui est plus grave, c'est que cette logique de la « différence » s'impose de plus en plus à ces groupes dominés. De plus en plus, on les entend « revendiquer leur différence ». Les revendications d'égalité se transforment en

revendications « d’identité ». Que signifient ces revendications, de quelque groupe dominé qu’elles émanent ? Je fais quelques hypothèses à ce sujet dans « Genre et classe aujourd’hui » en ce qui concerne les revendications fondées sur la différence entre les « sexes », mais il serait urgent d’étudier ce qu’elles recouvrent quand elles émanent des homosexuel·les, ou des groupes « racisés » – pour reprendre l’expression de Colette Guillaumin (1992). Rien de ceci n’est nouveau : la revendication d’égalité dans la différence a été souvent formulée. Elle est bien connue dans le cas des Noirs américains, qui ont pris ce chemin dans les années 1920. Dans les années 1950, un procès fameux qui attaquait la ségrégation raciale dans l’éducation, et les écoles séparées pour Blancs et pour Noirs, a abouti à la Cour suprême des États-Unis. Le jugement historique de celle-ci n’a pas fait que décréter cette ségrégation illégale. Son argumentaire serré a porté un coup, qu’on aurait pu espérer fatal, à la notion de « séparé mais égal » (*separate but equal*). Simone de Beauvoir s’insurgeait dans les années 1960 contre cette revendication d’égalité dans la différence. En dépit des protestations de Beauvoir, ou de la plus haute instance législative des États-Unis, cette revendication continue de prospérer. Elle peut aboutir dans le cas de groupes régionaux ou nationaux, qui revendiquent non pas l’égalité mais l’indépendance. Mais en ce qui concerne des groupes qui n’ont ni les moyens ni l’ambition de créer un État territorial, elle consiste en un nationalisme sans substance autre que culturelle, qui débouche sur une double défaite. C’est l’un des thèmes abordés dans « Les femmes et l’État » (voir aussi Atkinson 1984). Défaite pour le groupe, qui troque la demande d’égalité contre la reconnaissance d’une identité, ce qui est un jeu de dupes. En effet, cette identité ne peut, par définition, être aussi valorisée que celle du groupe qui demeure dominant, puisque sa domination sociale n’a pas été mise en cause. Bien entendu, cette duperie n’est pas perçue par le groupe « identitaire ». Les différentialistes parmi les féministes espèrent que les femmes seront respectées et valorisées « en tant que femmes ». Ainsi, l’égalité serait retrouvée, non seulement dans la différence, mais par la différence. Mais défaite aussi pour les personnes. Car cette égalité n’est pas l’égalité entre individu·es : c’est – au mieux, c’est-à-dire dans le rêve caressé par le groupe dominé – une égalité entre groupes. Pour avoir droit à ce « respect » et à cette « valorisation », il faut absolument que les individu·es se tiennent dans les limites de ce qui est reconnu comme spécifique à leur groupe. D’une part, seuls ces caractères « spécifiques » sont valorisés, et d’autre part, du renoncement des individus de ce groupe aux caractères, traits et comportements dits « généraux » dépend que

le groupe acquière une place reconnue dans la société. Le groupe identitaire reste « minoritaire » – dans un statut mineur, inférieur – quelle que soit sa taille, dans la mesure précisément où il reste spécifique par rapport à ce qui est vu comme la norme. Car la multiplication des normes – qui n'est d'ailleurs pas nouvelle, et existe dans la quasi-totalité des sociétés – ne signifie pas qu'elles sont toutes égales, et qu'il n'en demeure pas toujours une qui est la norme, générale et supérieure aux normes locales ou particulières. Mais surtout, ce que porte en elle la revendication identitaire qui propose une valorisation par l'appartenance de groupe, c'est la négation de l'individu·e au sens d'être singulier·e. C'est cette négation qui est insupportable à beaucoup de féministes, qui la perçoivent comme contraire à l'idée de libération. La revendication identitaire implique en effet l'obligation pour chaque membre du groupe de se conformer aux normes de ce groupe pour être reconnue, et d'abandonner l'individualité qui est permise aux membres du groupe dominant. Cette interchangeabilité des personnes, cette désindividualisation, c'est justement la situation dont les femmes essaient de sortir. La négation de l'individu, bien qu'elle soit prônée par les différentialistes, est cependant une négation des différences : des différences individuelles. D. H. Lawrence pensait que l'idéal pour un homme c'était d'être « le plus homme possible » et pour une femme d'être « le plus femme possible ». Quoi que cela recouvre concrètement, cela signifie que tous les hommes doivent ressembler ou tendre à ressembler à un modèle unique, et *idem* pour les femmes.

« Il y a un message pour vous »

D'une façon plus générale, il y a quelque chose qui serait comique si ce n'était effrayant dans cette mise en avant perpétuelle et obsessionnelle de la différence sexuelle. La diversité humaine, qui est invoquée par les partisan·es de *la* différence, est en fait totalement niée dans cette philosophie. En effet, plus on met l'accent sur une différence de groupe – celle-ci ou une autre –, plus on considère tous les membres de ce groupe comme interchangeables. On réduit, ou on veut réduire neuf milliards d'individualités à deux seulement. Si ceci est particulièrement frappant dans le cas des sexes, qui ne sont que deux, c'est cependant vrai de toute identité de groupe : elle ne peut se faire qu'au détriment de la singularité de chaque personne. Et il ne s'agit pas seulement d'ailleurs de la singularité perçue : mais il s'agit, plus gravement encore, de la singularité concrète, des possibilités pour chaque personne d'avoir des chances égales à celles de toute autre personne.

On a vu que le débat différence/égalité a été important dans la lutte des Noirs américains. Il l'est toujours, dans des termes qui évidemment se modifient au cours des décennies mais dont le fond reste le même. Ce débat est fondamental dans les discussions et les stratégies proposées par les différentes parties – mouvement féministe, État, partis, société civile – pour « améliorer » le statut des femmes dans tous les pays occidentaux. Il commence à poindre en France au sujet de groupes comme les immigrants, et surtout de ceux qu'on appelle avec une ironie involontaire « les immigrés de la deuxième génération ». Le terme « race » est prohibé dans le discours correct français, au motif que la race « n'existe pas ». En dépit de cette inexistence, elle est source d'oppression pour les gens contre qui leur apparence ou leur origine est utilisée ; comme le dit Colette Guillaumin, elle est « empiriquement effective » (Guillaumin 1992 : 216). L'idée que la race n'existe pas vient de ce que cette classification selon l'apparence morphologique n'est d'aucune utilité pour les buts des scientifiques, qui ont en revanche besoin, pour leurs recherches, de connaître les groupes sanguins des populations. Mais quand on poursuit des buts de classification sociale (et non des études d'épidémiologie), il faut pouvoir repérer l'appartenance des individus à un groupe au premier coup d'œil, sans avoir à demander aux personnes leur groupe sanguin, qui n'est pas apparent, alors que l'apparence l'est (apparente).

Si la race est réputée ne pas exister, en revanche personne ne peut nier que le racisme existe, encore que la société politique française essaie de le minimiser, voire de le nier. Cette dénégation a pour causes le refus de confronter le problème social certes ; mais aussi le fait que notre société n'analyse pas de façon juste les phénomènes de racisation et de « sexage » (Guillaumin 1992) ; elle continue de croire que les différences physiques sont autoporteuses de classifications sociales que seule la bonne volonté politique peut empêcher ou corriger (voir *infra* « Un renversement total de perspective » en quoi cette analyse des « différences physiques » est fausse).

Car ce que disent, en gros, les membres progressistes de cette société, c'est : puisque nous savons que les différences de couleur de peau ou de forme de nez n'entraînent aucune différence d'aptitudes, pourquoi s'en sert-on ?

Cet argumentaire, beaucoup utilisé par des personnes de bonne volonté pour lutter contre le racisme, révèle, sous sa teneur de surface, un naturalisme sous-jacent. D'une part, il implique que si des différences d'aptitudes étaient démontrées – et c'est à quoi nombre de sociobiologistes s'emploient outre-Atlantique – entre des individus morphologiquement différents, il serait légitime

alors d'en faire la base d'une hiérarchie sociale. D'autre part, il pose que les différences physiques dont il est question et plus largement toutes les différences, sont *là*, antérieurement à leur utilisation sociale. C'est ceci, ce statut d'immanence donné aux traits des personnes et plus généralement aux choses que nous percevons, qui explique que, selon ce raisonnement, il n'y a qu'une interprétation de ces choses. En d'autres termes, la *réalité* de la différence ou de la ressemblance, bref de la chose, lui donnerait sa *signification*, signification que nous n'aurions plus qu'à lire : d'où les espoirs fondés sur la science, qui est la méthode par laquelle censément nous « déchiffrons le grand livre de la nature ». Le sous-texte de ces espoirs est que la science va nous traduire la leçon de la nature : « Il y a un message pour vous ».

On remarquera que le même raisonnement est appliqué à des différences décrétées non pertinentes par l'élite intellectuelle et politique – comme la race – et à des différences telles que le sexe que tout le monde s'accorde (sauf les -féministes matérialistes) à trouver pertinentes. Dans les deux cas – que « ça compte » ou que « ça ne compte pas » – il est tenu pour acquis que la pertinence, ou son absence, est intrinsèque à l'objet considéré. De plus, que l'objet considéré existe indépendamment du point de vue qui le considère, qu'il est déjà tout constitué comme objet discret – séparé – dans la réalité matérielle. Il s'ensuit que dans cette vision du monde, celui-ci compte un nombre fixe d'objets.

Ces points peuvent sembler abstraits et sans rapport avec les problèmes du racisme et du sexisme. Cependant, ils sont fondamentaux. Car c'est au travers de cette philosophie naturaliste que sont perçus ces problèmes et qu'ils sont analysés en vue de l'action. Ceci est clair en ce qui concerne le racisme. L'incapacité d'analyser correctement la racisation de certaines populations est à mon sens la raison de l'échec des politiques de lutte contre le racisme, et de l'apparition de classes sociales héréditaires et physiquement repérables – en d'autres termes, de *castes* – en France. En effet, une des conséquences de cet échec est l'adoption de plus en plus massive par les personnes et groupes stigmatisés pour des raisons « qui n'existent pas » (la race), de revendications différentialistes. Les « immigrés de la deuxième génération » ont, d'une certaine façon, pris acte du fait que l'égalité ne pouvait leur être assurée, ni maintenant ni plus tard, par une classe politique qui ne sait pas – même si elle voulait – lutter contre le racisme, et y ont renoncé. De plus en plus, ils se dirigent vers la voie de la reconnaissance en tant que groupe. Il est clair aussi que ce projet est vécu comme un projet alternatif à celui de l'intégration – de l'égalité –, comme une compensation aux satisfactions et réussites interdites par la discrimination, et

une compensation à la discrimination elle-même ; l'humiliation ressentie par l'individu peut être subjectivement transmuée en un sacrifice (presque) librement consenti sur l'autel de l'appartenance au groupe.

Les conséquences de la politique identitaire à laquelle les populations « arabes » de France ont été acculées ne sont pas toutes bienvenues du point de vue de la société « globale ». La création d'une nouvelle culture minoritaire provoque des heurts violents, comme on l'a vu avec l'affaire du foulard islamique. La société globale, dominante, continue cependant de prôner et d'encourager ce culturalisme, c'est d'ailleurs elle qui a créé le slogan « reconnaissez ma différence », puisque c'est une façon relativement indolore de faire accepter la hiérarchie[3]. Elle souhaiterait évidemment que cette façon soit totalement indolore pour elle-même, mais préfère les quelques inconvénients du culturalisme aux coûts de l'égalité.

Différence de nature et nature de la différence

Cette idéologie est si prégnante que l'on doit constater, s'agissant des femmes, que tout ce qu'elles acquièrent récemment est gagné au nom de la différence : la « parité » en est l'exemple le plus emblématique. Mais il en est de même de beaucoup d'autres avancées récentes comme le droit à l'avortement et à la contraception, pratiques dont la nécessité est fondée, aux yeux du plus grand nombre, sur la naturalité de l'hétérosexualité et la naturalité de sa pratique dominante – le coït. Ainsi il est souvent dit que la contraception et l'avortement ont « mis fin à la fatalité des grossesses non désirées ». Les différentes étapes qui conduisent à une grossesse ne sont pas considérées comme les coutumes historiques et contingentes qu'elles sont, mais comme le résultat d'une « fatalité ». Nos pratiques sexuelles patriarcales sont donc vues comme découlant directement de la nature. J'aborde les présupposés qui sous-tendent la croyance comme quoi la contraception contemporaine (c'est-à-dire chimique) et l'avortement moderne sont des progrès historiques dans mon entretien avec Louis Astre (« Le patriarcat : une oppression spécifique »). Je dois pour ce faire commencer à déconstruire la notion ordinaire de « sexualité ». Le dialogue de sourds qui s'ensuit démontre s'il en était besoin la difficulté de dissocier ce que l'Homme a uni. Je suggère que le problème des « grossesses indésirables » n'est pas une fatalité naturelle, mais le résultat de beaucoup d'actions humaines, tant mentales que physiques. La première de celles-ci est l'équation faite entre sexualité et coït, au point que celui-ci s'appelle « l'acte sexuel ». Sans même aller plus loin, ce point n'est pas entendu par mon interlocuteur qui veut me faire

dire que la contraception et l’avortement sont de grands progrès historiques de l’humanité *contre* la nature. Ce qu’il appelle la nature ce sont toutes les opérations psychologiques, relationnelles et institutionnelles, formelles ou informelles qui aboutissent à une sexualité fécondante ; il ne conçoit comme humaines que les actions correctrices de ce résultat. La sexualité est naturalisée : ce n’est pas pour étonner. Elle est naturalisée comme les autres phénomènes sociaux, avec la même logique, c’est-à-dire de façon sélective : le coït est naturel, la contraception est humaine.

Ce n’est pas la seule fois que j’ai abordé les phénomènes liés à la sexualité. Dans « Libération des femmes ou droits corporatistes des mères » je critique la façon dont certaines féministes justifient leur souhait que la filiation soit établie uniquement vis-à-vis des femmes, et des femmes génitrices, dont elles estiment que l’accouchement vaut filiation, dans l’ignorance superbe que la filiation est un acte social, que le droit reconnaît que c’est un acte social, et qu’il ne saurait en être autrement. La filiation est un procédé pour intégrer un nouveau venu dans un groupe : il faut une décision pour savoir comment cette affiliation va se faire. Ni la gestation, ni aucun autre phénomène physiologique, ne sont des -décisions.

Une autre preuve de la naturalisation de la sexualité réside dans le fait que, en dépit de l’existence des nombreuses recherches historiques prouvant le contraire, la plupart des gens pensent que la contraception est une découverte scientifique du 20e siècle. De même, la filiation est naturalisée, tant par les adversaires des féministes que par celles-ci, à la fois dans les interprétations de ce qui a existé – par exemple les reconstructions des origines de l’humanité (« Libération des femmes ou droits corporatistes des mères ») – que dans les projets concernant ce qui devrait être. Le meilleur exemple de cette façon naturaliste d’aborder ce qui touche à la « sexualité » ou à la filiation, ce sont les angoisses soulevées par ce qu’on appelle les « nouvelles techniques de reproduction », qui très souvent n’ont rien de nouveau, et surtout l’idée totalement erronée qu’elles créeraient des *situations* sociales, relationnelles ou juridiques nouvelles. On met sur pied des comités d’éthique, qui discutent gravement de ce qu’ils appellent une révolution, alors qu’il n’en est nul besoin. Ces angoisses viennent du fait que la société se représente son droit – et en particulier son droit du « privé » – comme obéissant à la nature. La « technique » est réputée « changer la nature ». Vite, vite, il faut agir, rétablir la nature dans ses droits en interdisant les conceptions « non naturelles », ou, si on ne le peut pas, en se demandant ce que la nature aurait fait si c’était elle qui avait fait ce que nous avons fait : quel casse-tête !

Qu'est-ce qui motive cette angoisse et cette hâte à légiférer ? La croyance, mais aussi le besoin de renforcer cette croyance, que la loi ne fait que suivre la nature. La filiation juridique existant avant ces « nouvelles technologies » est donc d'une part jugée « naturelle[4] », et d'autre part incapable de régler les « nouveaux problèmes ». En réalité, aucun des « problèmes » induits par ces « avancées de la science[5] », n'est nouveau. Tous les cas possibles aujourd'hui et imaginables demain sont prévus et couverts par le Droit actuel. Les enjeux réels de cette hystérie collective sont bien différents : il s'agit de maintenir la fiction naturaliste, et de la consolider. L'évolution du Droit est résolument biologisante. Ce ne veut pas dire qu'il suit la biologie car ceci est impossible. La biologie est un regard sur la réalité, fait pour résoudre d'autres problèmes que ceux de la filiation, et ses concepts ne donnent pas d'indications éthiques. Cependant le Droit aujourd'hui cherche encore plus qu'avant à se conformer à une « vérité biologique » de la parenté. C'est en la recherchant qu'il crée des problèmes ; car il ne peut exister de « vérité biologique » de la filiation, pas plus que de vérité arithmétique de l'amour, ou de vérité juridique de la rotation de la terre ; les comités d'éthique font jouer le rôle d'interlocuteurs à des gènes, chromosomes et autres cellules qui sont indifférentes à nos façons de cohabiter et d'élever les enfants et n'ont pas d'avis sur la question. Les comités choisissent donc ce qui leur semble le plus conforme à leur idée de l'ordre social – comme l'ont fait tous les droits et toutes les coutumes – mais en prétendant que c'est la science biologique qui leur dicte leurs choix : que les gènes leur ont communiqué leur décision, ce qui implique que les gènes possèdent et un sens moral et des moyens de communication avec le législateur. Ce n'est plus un casse-tête, c'est une farce. Si le Droit et plus largement l'institution politique s'y livrent, c'est pour conforter la représentation que la société donne d'elle-même comme obéissant à des ordres extérieurs, donnés par la nature qui est elle-même conçue comme un ordre : une organisation ayant un sens et des fins (« L'État d'exception »). Cette idéologie n'est pas seulement ni même principalement celle de l'institution juridique ; au contraire, les juristes comme les anthropologues savent très bien que le Droit est une création humaine, et que les règles de filiation et d'alliance, comme les autres lois – dites « positives » pour les distinguer justement de lois qui seraient « naturelles » –, sont des conventions sociales.

J'ai à nouveau abordé cette question de la parentalité dans « L'État d'exception », à propos de la résistance des institutions françaises à l'adoption, qui était courante dans le droit romain dont le nôtre est issu[6], comme elle l'est

toujours en Polynésie française, alors qu'elle est totalement interdite dans le droit islamique, preuve de plus s'il en fallait du caractère proprement social de la parentalité et de la filiation.

J'ai écrit « L'État d'exception » comme une suite à « Libération des femmes ou droits corporatistes des mères ». Je souhaitais, entre autres, poursuivre la réflexion sur le statut des enfants, puisqu'ils sont l'enjeu de tant de luttes entre femmes et hommes. Montrer et dénoncer ce statut a été très difficile. Personne ne voulait l'entendre. Je l'ai fait lire à plusieurs spécialistes du droit ; je n'ai eu que des rebuffades. Écrire que les enfants n'ont aucun droit, dans une culture de plus en plus droits-de-l'hommiste, était mal vu. Un « défenseur des enfants », le juge Jean-Pierre Rosencveig, m'a écrit que je disais des bêtises : « Les enfants ont des droits ; simplement ils ne peuvent pas les exercer. » J'étais en effet bien bête de considérer que des droits qu'on ne peut exercer sont très proches de l'inexistence. Dans une société qui prétend se préoccuper presque avant tout du bien-être des enfants, il ne faut pas dire que les enfants sont traités comme des possessions. Il avait déjà été difficile d'écrire l'article précédent dont une première version était intitulée « La revendication maternelle ». La première fois que j'ai dit lors d'une réunion féministe informelle ce qui me semblait aller de soi : que les enfants sont un groupe opprimé, l'une de mes amies a fondu en larmes en protestant qu'elle n'opprimait pas ses enfants. Cela me rappelait l'attitude des premiers hommes confrontés au mouvement féministe, qui se mettaient presque à pleurer en disant qu'ils n'avaient jamais fait de mal à personne. En prétendant être attaqués personnellement, ils mettaient un terme à la discussion. Je n'avais pas cédé à ce chantage-ci, mais je cédai à ce chantage-là. Après tout, c'étaient mes camarades de lutte. Il m'a fallu dix ans, et la circonstance d'être à l'étranger, pour oser écrire ce texte. En ce qui concerne le suivant, j'en présentai une partie à un colloque sociologique sur l'enfance.

J'ai lu la publication qui accompagnait ce colloque. Ces spécialistes, des collègues, étaient de très bonne volonté : ni conservateurs, ni incompétents. Tous les sujets étaient abordés : l'école, la famille, etc., avec la plus grande attention pour le bien des enfants. Les enfants étaient traités comme ils le sont par la société : comme une espèce à part, qu'il faut étudier pour mieux la comprendre et répondre à ses besoins spécifiques. Pas une contribution ne mentionnait leur statut juridique ; le mot de « mineur » n'apparaissait même pas. Ce statut était donc en dehors du domaine des sociologues ? Mais comment est-ce possible ? Est-ce que le statut de mineur n'est pas un trait fondamental de la condition d'enfant ? Est-ce que mes collègues considéraient ce trait comme allant

tellement de soi, et tellement inébranlable, au contraire d'autres aspects, qu'il n'était même pas utile de l'aborder ? Ou est-ce qu'ils considéraient que la minorité des enfants n'était que le reflet légal de leur condition sociale, elle-même due à d'autres facteurs ?

On a ici un très bon exemple de naturalisation. Les choses sont mises cul par-dessus tête ; la dichotomie légale – ou coutumière, peu importe – qui décrète que telle personne est un enfant, et telle autre un adulte, dichotomie qui régira les différences dans le traitement et donc dans le comportement des deux groupes, cet acte fondateur est passé sous silence. Une fois que les groupes sont constitués, on ne se demande plus comment ils ont été constitués. On se demande en quoi ils diffèrent, comme si l'opération par laquelle ils ont été nommés différents, puis traités différemment, était sans rapport avec leurs différences actuelles. Mieux encore, la dichotomie légale est traitée comme un reflet de leurs différences « réelles » (naturelles), qui deviennent ontologiques. Ils *sont* différents ; la loi est bien obligée d'en tenir compte ; et c'est si anodin que cela ne mérite même pas d'être mentionné.

Les féministes, dans les trente dernières années ont dénoncé les violences faites aux enfants, et en particulier l'inceste. Lever le voile sur ce « secret le mieux gardé » (Rush 1983), gardé en particulier par les molosses de l'ordre patriarcal, les psychanalystes, cela n'a pas été sans mal. En France, les résistances à financer des recherches sur ce sujet sont toujours très fortes ; elles le sont moins aux États-Unis et au Royaume-Uni. Grâce à l'action des militantes qui ont fait connaître les recherches féministes anglo-américaines, la chape de silence a commencé à se fissurer et tout le monde peut entrevoir une réalité qui change tout ce qu'on croyait savoir de notre société – même les féministes en 1970 étaient loin de se douter de la prévalence de l'inceste. Cela change la vision que l'on a de la famille, des parents, des enfants, de ce qu'on appelle la sexualité, de ce qu'on appelle la violence. Qui aurait pu dire il y a vingt ans que sa maison est l'endroit le plus dangereux pour une femme, que c'est dans sa chambre, par un père, un oncle ou un ami de la famille qu'une petite fille risque le plus d'être violée, qui aurait imaginé qu'une petite fille sur six (un petit garçon sur dix) est victime de violences sexuelles ?

Dans le même temps, il me semble que la pensée féministe n'a pas encore été assez loin. Lors du plus grand congrès européen sur la violence contre les femmes, à Brighton en 1997, jamais non plus le statut des mineurs n'a été évoqué à propos de l'inceste. La « vulnérabilité » des enfants aux agressions des adultes, en particulier de leurs parents, était implicitement considérée comme un

fait de nature. Ce que j'ai voulu montrer, c'est que c'est un fait, mais un fait de loi.

De la naturalisation des rapports sociaux : le privé, le public, le marchand, le domestique, l'adulte, l'enfant

J'ai suivi pour ce faire la même démarche intellectuelle que dans l'article « L'ennemi principal » à propos du travail domestique. J'ai étudié quelles sont les conditions matérielles dans lesquelles vit un groupe, une catégorie, que ce soient les femmes dans un cas, les enfants dans l'autre, et ce pourraient être les personnes racisées (en France, les Arabes et les Noirs), ou la classe ouvrière, cherchant les bases institutionnelles de ces conditions matérielles au sens large. Ceci implique de refuser au départ l'hypothèse du sens commun qui, si on réfléchit un peu, n'a pas de bon sens, comme quoi les caractéristiques biologiques de ces populations déterminent leur « condition ». Beaucoup ont cru qu'en identifiant la gratuité du travail domestique comme l'une des bases de l'oppression matérielle des femmes, je tombais dans l'économisme (« Un féminisme matérialiste est possible »). Bien au contraire. Je n'ai pas « étudié l'économie », pour la bonne raison que la dimension économique de la famille n'était pas reconnue avant mon travail, puisque « l'économie » est traditionnellement limitée au marché. J'ai identifié, dans la famille, une fonction de type économique : la production de biens et services ; et une exploitation de type également économique : l'extorsion du travail non payé des femmes – et parfois des enfants et des collatéraux – qui est particulièrement visible dans les ménages de « travailleurs indépendants » (« Agriculture et travail domestique : la réponse de la bergère à Engels »). Mais j'ai montré aussi que cette exploitation ne repose pas sur un mécanisme économique au sens classique, c'est-à-dire extérieur au social, mais sur un statut, celui de dépendants du chef de famille. Ce statut à son tour définit en partie et est défini par une structure sociale, la famille ; et celle-ci est le point nodal du domaine que l'on appelle « le privé ». C'est dire que je ne considère pas l'économie comme une chose en soi, pas plus qu'aucune autre instance. C'est dire aussi que je ne fais pas « du droit », quand j'aborde le soubassement juridique du privé. J'essaie, dans chaque cas, de démonter, de mettre en pièces détachées les objets constitués par le sens commun ou les sciences, et de mettre à jour les opérations sociales préalables à leur constitution – mais préalables cachés, préalables tus, inconnus, impensés, et pratiquement inconscients quoique sociaux.

Étudier le rôle du juridique est donc une conséquence des prémisses qui

informent la critique des catégories de l'économie politique, en particulier la critique de la division « naturelle » entre le marchand et le non-marchand. J'ai aussi critiqué l'économisme, la notion selon laquelle l'économie est une chose et une chose automotrice : qui marche toute seule selon ses propres règles et avec son propre mouvement ; une chose qui appartiendrait à un autre ordre que le social et le politique (Delphy & Leonard 1992). On reconnaît ici un discours et une critique de ce discours particulièrement actuels, aujourd'hui que les théories néolibérales présentent le marché et le capitalisme comme la fin – et le début – l'alpha et l'oméga de l'économie, c'est-à-dire de la production et de la circulation des biens. Selon les néolibéraux, ces activités ne peuvent être réalisées que sur un mode, et ceci est totalement indépendant des structures sociales. Les « moins-libéraux », qui prétendent critiquer les premiers, leur font en réalité la part belle, en demandant que la société, et le politique, érigent des digues contre cette déferlante. Ce faisant, ils ne sapent en rien la représentation de l'économie comme chose en soi – ils en font une catastrophe certes, mais toujours naturelle, sur laquelle les humains ne pourraient agir qu'en pompiers confrontés à un incendie spontané. L'économie « existe », et on ne peut qu'apporter des correctifs aux malheurs qu'elle provoque. L'inégalité et l'exploitation seraient ainsi inscrites dans la nature des choses. En demandant l'intervention du politique, ils entérinent la dichotomie entre l'économique et le politique (Kail 1998). Or, présenter un mécanisme social, que ce soit l'économie de marché ou l'oppression des femmes, comme un fait de nature, que les humains ne peuvent que constater, que ce soit pour s'en réjouir ou le déplorer, c'est là l'essence même de l'idéologie. Et l'on voit bien le parti que l'on peut tirer, et que l'on tire, de cette naturalisation des phénomènes sociaux, qu'il s'agisse du marché, de la domination masculine, ou de toute autre institution.

Hélas, bien des opposant·es sincères à la hiérarchie (« sociale » va sans dire car il n'y a pas d'autres hiérarchies) ne parviennent pas à se décoller totalement de cette idéologie, qui est celle de l'exploitation et de la domination. Ainsi, pendant longtemps les anthropologues féministes ont soutenu que l'explication de l'oppression « universelle[7] » des femmes provenait de leur assignation également « universelle » à la sphère du privé. Depuis aussi longtemps j'étais choquée par cette « théorie » qui utilisait le « privé » et le « public » comme des choses en soi ; comme si ces catégories et leur opposition n'avaient pas à être expliquées elles-mêmes, comme si elles étaient moins des phénomènes sociaux que ceux qu'on leur faisait « expliquer ».

Par ailleurs, ma critique de l'économisme m'amenait à étudier un jour ou

l'autre le substrat conventionnel – et dans nos sociétés où la convention est écrite, le Droit – sur lequel reposent les rapports entre les personnes pour produire et distribuer des biens, rapports que l'on appelle l'économie.

En effet l'exploitation capitaliste repose bien sur une convention, celle du contrôle par quelques-uns des moyens de production, et non sur une fatalité technologique ou anthropologique. Il en va de même pour l'exploitation domestique : elle repose sur des conventions, qui sont celles du « domaine privé ». Cela ne signifie pas que le « Droit », en tant qu'ensemble de règles au sens des juristes, devienne à son tour la « détermination en dernière instance » : penser ainsi serait retomber dans l'idéalisme ; mais que toute distribution de richesses et de pouvoirs repose sur une *convention sociale*, donc humaine, convention qui est incorporée dans le droit et la coutume, mais aussi dans de nombreuses autres institutions et procédures : ce sont des *rapports sociaux matériels*. Le matérialisme n'est rien d'autre que la primauté théorique donnée à ces rapports.

Le privé et le public sont un système d'opposition. Ni l'un ni l'autre n'ont de sens sans le terme opposé. Là aussi j'ai appliqué la méthode que je décris dans « French Feminism » comme holiste ou structuraliste[8], qui consiste à considérer l'ensemble avant chacune des parties. C'est la méthode exposée dans l'avant-propos du premier tome à propos des groupes sociaux de type dichotomique, méthode qui est prônée depuis longtemps par quelques chercheures féministes (Mathieu 1971) à propos des groupes de sexe.

J'aborde la formation des domaines du public et du privé de la même façon, en privilégiant leur caractère dichotomique : leur rapport. Ces domaines qui n'existent pas indépendamment de leur rapport d'opposition, contribuent à constituer des catégories de personnes également dichotomiques, également fondées sur une opposition, comme femmes/hommes, enfants/adultes. Mais là où le sens commun voit des catégories naturelles, des différences naturelles que le langage et la loi reconnaissent et nomment, on s'aperçoit en les considérant de près que c'est au contraire leur opposition qui les fait apparaître et exister. La vision holiste s'applique tant au niveau des « domaines » comme le privé et le public qu'au niveau des catégories d'individus comme les femmes et les hommes. Chacun est constitué de la même façon – l'ensemble préexiste à chacune des parties qui n'est définie et donc n'a d'existence que par opposition à l'autre ; et chaque niveau est organiquement lié aux autres ; les domaines du « privé » de ce « public » contribuent à la constitution des catégories « femmes », « hommes », « adultes », « enfants ».

D’un renversement total de perspective : le genre crée le sexe

On peut se demander comment je suis passée de l’étude du travail domestique à l’étude du genre. Y a-t-il une continuité, et si oui laquelle, entre deux préoccupations qui peuvent sembler distinctes : la théorie du mode de production domestique et la théorisation du genre ?

Le genre n’est pas un nouveau venu dans mon travail : je l’emploie depuis 1976. Dans un premier temps, je m’en suis servie parce qu’il évitait les périphrases ou les expressions maladroites comme « sexe social ». Mais le seul fait de disposer d’un terme distinct, ne comportant plus le mot de sexe, constituait une potentialité de développement. Ce développement n’était pas inscrit dans le terme lui-même cependant. Il a été, et est encore utilisé d’une façon qui le rattache au sexe, au lieu de l’en éloigner, comme dans l’expression *sex/gender,* popularisée par Gayle Rubin (1975) et qui a eu beaucoup (trop) de succès. Dans les années 1980 et maintenant encore, le sexe est conceptualisé comme une division naturelle de l’humanité – la division mâles/femelles –, division dans laquelle la société met son grain de sel. C’était aussi ma vision, c’est de là que comme tout le monde je suis partie. C’était déjà une avancée considérable que de penser qu’il y avait, dans les différences de sexe, quelque chose qui n’était pas attribuable à la nature.

Dès le début de mon travail en 1970, je cherchais à fonder l’oppression des femmes sur des mécanismes sociaux – pour plusieurs raisons que j’ai expliquées dans le tome 1 (« Préface »). L’exploitation du travail domestique, l’institution du mariage, de la famille, du privé, sont des exemples de ces mécanismes sociaux qui produisent la sujétion d’une catégorie de personnes à une autre, ou plus exactement la création de catégories de personnes. Très tôt, j’ai été convaincue que l’on devait mettre la sujétion au cœur de l’analyse de la situation des personnes et catégories assujetties, et non leurs autres caractéristiques, caractéristiques physiques qui n’expliquent pas la sujétion, ou caractéristiques autres qui sont généralement le résultat de la sujétion, de la même façon que dans un couple d’opposition, il faut mettre l’accent sur l’opposition et non sur chacun des termes. Donc la situation de dominé était pour moi la caractéristique majeure du groupe social des femmes, comme la situation de dominant était la caractéristique majeure du groupe des hommes.

Or cette situation de domination et de sujétion, cette situation *sociale* par opposition à « naturelle », qu’est-ce d’autre que ce qu’on appelle « genre » par opposition à sexe ? Avant même que le terme n’existe, je cherchais le genre, ou plutôt je cherchais les mécanismes de sa production. Cependant, je n’avais aucun

doute encore sur la réalité des catégories naturelles de sexe. La lumière fut jetée pour moi sur ce que je pensais vraiment lors d'une conversation – comme cela arrive souvent – avec Emmanuèle de Lesseps. Nous avions une discussion sur le rôle des femmes dans la procréation, dont elle me révéla, par son étonnement devant ce que je disais, que je ne le pensais pas important *pour* l'oppression, mais *à cause* de l'oppression. Ce renversement de perspective, je l'exprimai dans « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles ». J'y écrivis que l'on voyait généralement une chronologie allant de : existence de deux sexes différents, division du travail liée à leurs différences naturelles, hiérarchie. L'ordre, disais-je, me fondant sur mes travaux tant empiriques que théoriques concernant la division du travail, est inverse : c'est la hiérarchie qui induit la division du travail ; c'est cette division du travail au sens large que l'on appelle « genre ». Il en découle que si le genre n'existait pas, ce qu'on appelle le sexe serait dénué de signification, et ne serait pas perçu comme important : ce ne serait qu'une différence physique parmi d'autres. J'étais consciente, et je l'écrivis, qu'il faudrait des années pour prouver cette thèse hardie.

Et je découvris au fil du temps que ces quelques lignes me valaient beaucoup de questions, y compris de la part de mes collègues sociologues féministes ; elles ne les comprenaient pas. Je continuais de réfléchir sur les moyens de les développer, en particulier d'identifier ce qui me gênait dans l'acception courante du terme « genre », qui faisait de celui-ci une construction sociale certes, mais érigée sur la base de groupes déjà constitués par la nature. Parvenir à cette formulation, c'est-à-dire à dégager la croyance régnante de sa gangue d'évidence, m'a pris des années. Il me fallait encore expliciter autre chose : ce qui était implicitement contenu dans mes travaux antérieurs, et trouver pourquoi la conception genre-sur-sexe et les principes de ma recherche étaient sur une voie de collision. Ce fut extrêmement long et difficile. La confrontation de ces deux conceptions est le sujet de « Penser le genre : problèmes et résistances ? ». Cet article connut plusieurs versions étalées sur trois ans. Les premières versions, données sous forme de conférences, n'étaient pas claires : les auditrices/auditeurs ne voyaient pas « où je voulais en venir ». Peut-être ne le voyais-je pas non plus, ou au contraire, le voyant, étais-je saisie d'effroi devant les conséquences. Car pour rendre mon exposé clair, je ne pouvais me contenter de suggérer l'inversion de la perspective en quelques lignes. Tous les aspects de la thèse selon laquelle les différences de type morphologique, biologique ou fonctionnel entre les hommes et les femmes seraient la base de deux catégories sociales mais cependant naturelles furent examinés dans cet article et aucun n'en

sortit indemne. Je conclus que le genre n'avait pas de substrat physique – plus exactement que ce qui est physique (et dont l'existence n'est pas en cause) n'est pas le substrat du genre. Qu'au contraire c'était le genre qui créait le sexe : autrement dit, qui donnait un sens à des traits physiques qui, pas plus que le reste de l'univers physique, ne possèdent de sens intrinsèque.

Il y avait de quoi s'effrayer, non que j'aie subi des persécutions à la suite de cet article, mais parce qu'une ligne a été franchie qui est une ligne intellectuelle et politique majeure. La plupart des féministes continuent de penser à l'intérieur du paradigme précédent. Beaucoup certes font une place au genre : admettent qu'une bonne part, sinon la totalité de ce qu'on appelle « féminité » ou « masculinité » sont des construits sociaux, et se défendent d'appartenir à l'école essentialiste qui postule une différence ontologique irréductible et totale entre les femmes et les hommes. Néanmoins, elles gardent l'idée que le genre est assis sur un sexe physique, dichotomique et réel : que les catégories de sexe nous sont données par la « nature ».

Or c'est là que réside la faille de cette conception. Elle est très populaire en France en ce moment, parce qu'elle paraît tout en nuances et gracieusement équilibrée, sans matières graves nuisibles à la santé : 50 % de culture, 50 % de nature, 0 % de « sectarisme ». On déclare « dépassés » les débats fondamentaux : inné/acquis, nature/culture, non parce qu'ils ont été résolus à la satisfaction de tout le monde mais au contraire parce qu'ils ne l'ont pas été, et qu'il est donc risqué de prendre parti. Mais cet « équilibre », comme toute position entre deux chaises, est aussi instable intellectuellement qu'il est confortable sur le plan mondain. Et comme tout équilibre instable, il penche d'un côté.

En effet, la perception dépend de la signification – on ne perçoit que ce qui a un sens[9]. Et le sens étant une chose humaine, seuls les humains peuvent le donner. Or l'idée d'un genre assis sur un sexe présuppose que le sexe existe avant et indépendamment du sens qui lui est donné : qu'il a un sens par lui-même. C'est la difficulté majeure de cette position. Certaines tentent de la contourner en parlant de l'« empiricité » du sexe. Mais toutes les choses tangibles, et même intangibles (je pense aux neutrinos), sont empiriques – c'est une tautologie ; et le sexe n'est pas plus « empirique » qu'autre chose. L'antériorité du sexe sur le genre n'est donc toujours pas justifiée, elle reste un postulat ; et ce postulat conduit forcément à l'explication du genre par le sexe : on retombe nécessairement dans les clichés de type cognitiviste ou fonctionnaliste que j'ai exposés dans « Penser le genre ». En effet, le paradigme :

« sexe *puis* genre » conduit à poser la question : « pourquoi genre après sexe ? » ; et la réponse est contenue dans la question ; on ne peut que répondre : « genre *parce que* sexe ».

Ainsi toute conception qui n'est pas résolument et radicalement antinaturaliste est naturaliste et différentialiste, différentialiste parce que naturaliste et naturaliste parce que différentialiste. Le paradigme du genre comme fondé sur le sexe s'inscrit donc dans une philosophie profondément entachée d'erreurs.

Des résistances à l'analyse

La principale de ces erreurs, c'est qu'elle considère implicitement (tome 1, « Avant-propos ») que les groupes existent *sui generis* et ne viennent en rapport qu'une fois constitués. Mais constitués par quoi ? Quand, comme la plupart des gens (y compris les professeurs au Collège de France), on n'étudie *que* les rapports entre les groupes, on postule sans le dire que la question de la constitution des groupes a été réglée. Ne pas s'interroger sur l'origine de ces groupes, c'est admettre que cette origine est « naturelle ». C'est cette démarche que j'ai mise en cause, avec pour résultat que j'ai inversé la conception du processus : les relations ne viennent pas après l'existence des groupes, puisque ceux-ci ne sauraient exister avant l'existence d'une organisation sociale. Il en découle que seule l'organisation sociale, qui est faite de relations, peut être à l'origine des groupes.

Bien que cette conclusion paraisse audacieuse, elle est dans le droit fil tant de l'étude des hiérarchies que des théories qui me semblent les plus scientifiques sur la perception et la cognition. Elle est le point nodal de ma démarche, que je n'ai cessé de répéter sous des formes diverses dans tout mon travail : *c'est dans le même moment et par le même mouvement que les groupes sont créés et sont créés dominants ou dominés*. La question de la « différence » ou des différences ne se pose alors plus : ou plutôt elle se pose de façon entièrement différente. La ou les différences ne peuvent avoir un quelconque rôle causal dans la hiérarchie puisqu'elles ne lui préexistent pas.

Et pourtant, alors même que cette pensée de la différence naturelle, outre qu'elle est un obstacle au développement de la réflexion sur les dominations sociales, est un tissu d'absurdités, il est impossible à la plupart des gens de l'abandonner ; bien au contraire, elle ne cesse de se répéter, sous des formes à la fois semblables et nouvelles. Semblables, parce que c'est une pensée paresseuse (donc conservatrice), qui rechigne à renoncer aux facilités intellectuelles ; nouvelles parce qu'elle se branche sur les valeurs actuelles, se coule dans des

moules modernes : s’habille en « ordre symbolique » ou en amour de « l’altérité ». Elle montre alors qu’elle est conservatrice de façon plus active. La différence sexuelle est en effet présentée – au mépris de l’expérience de chacun·e – comme la seule « altérité » : « [elle] est le butoir ultime de la pensée, sur laquelle est fondée une opposition conceptuelle essentielle : celle qui oppose l’identique au différent » (Héritier 1996 :19). Quand la personne de sexe « opposé » est présentée comme le seul « autre », les personnes de « même sexe » étant toutes « identiques », le lien hétérosexuel devient un « must » éthique sauf à courir le risque d’être accusé·e d’autisme. Toutes les autres relations humaines, et surtout les relations dites « homosexuelles » sont frappées d’infamie – dans le jargon actuel psychanalysant, taxées d’infantilisme et de « régression ». Les imprécations ne sont plus les mêmes, mais le résultat est bien celui que poursuivait déjà Thomas d’Aquin.

Ce n’est pas seulement dans les buts qu’elle sert que la croyance en la différence sexuelle montre souvent son vrai visage, qui est un visage religieux, comme je l’ai suggéré dans « Penser le genre », et comme on le voit dans la citation précédente (et dans des centaines d’autres qu’il serait fastidieux d’énumérer et dont beaucoup émanent de féministes). Les défenses sans cesse renouvelées de « *la* différence sexuelle » ne font que confirmer l’importance du genre dans nos sociétés : une importance sociale telle qu’elle est apparemment le fondement de notre appréhension du monde. On est obligée de faire cette hypothèse quand on observe les réactions à toute mise en cause du centre du dogme, à savoir que la différence des sexes est donnée telle quelle – en deux – par la nature et que la même nature lui a aussi donné son importance, qu’on ne peut défier qu’à nos risques et périls. La moindre contestation du dogme suscite l’accablement des interlocuteurs ; mais alors disent-ils/elles, si ce que vous dites est vrai, il n’y a plus ni de haut ni de bas, ni de soleil ni de lune, ni de jour ni de nuit, ni d’oiseaux ni de fleurs (ni bien entendu d’amour), l’humanité elle-même est en péril ; on dirait que le chaos les menace et ils/elles vous menacent du chaos. Tout se passe comme si la différence des sexes était ce qui donne sens au monde. Et certain·es en viennent à le dire explicitement.

Il est apparu, sous la plume de femmes, dans les cinq dernières années, des « analyses » de la « différence des sexes » ou « sexuelle » qui sont non pas moins mais plus outrancières que celles qu’elles reprennent et imitent. Dans la phrase d’Héritier citée plus haut, comme dans celle de Geneviève Fraisse (1996 : 45), qui lui emboîte le pas : « L’identique seul n’aurait pas permis la pensée. La dualité, l’altérité, en sont le creuset. L’empiricité de la différence sexuelle serait

au fondement de l’exercice du savoir », on retrouve le même mélange d’anti-scientificité, de lyrisme et de mysticisme.

D’abord les termes « identique » et « différent » sont utilisés en dehors de tout contexte scientifique, comme des absolus métaphysiques ; ensuite la biologie est sans cesse invoquée, de façon implicite, alors que ses acquis sont négligés sinon niés[10]. Ensuite, les capacités intellectuelles de l’espèce humaine, la pensée dont elle s’enorgueillit sont rapportées, comme souvent, à un fait biologique. Mais quand tous les biologistes s’accordent pour rapporter la pensée à ce que l’humanité a de biologiquement spécifique : le développement des connexions neuronales dans les lobes préfrontaux du cerveau, Héritier et Fraisse la rapportent à son mode de reproduction, qu’elle partage avec des milliers d’autres espèces (dont certaines, il faut le dire, fort peu intelligentes). On assiste ainsi à une surenchère dans l’hypostasie et le traitement métaphysique de la « différence des sexes ». Luce Irigaray, paniquée par la mort de Dieu, a rêvé de le remplacer par la différence sexuelle, Héritier et Fraisse l’ont fait.

L’effroi que j’évoquais plus haut vient aussi de ceci : de la réalisation que cette idéologie du genre – la croyance en la différence des sexes – est si ancrée dans la conscience de chacun·e, qu’elle déborde largement le domaine du genre lui-même, affecte la perception du monde et même la capacité à le percevoir ; c’est pourquoi je parle dans « Penser le genre » de cosmogonie. Dans ces conditions, les chances de parvenir à faire entendre des propos logiques – sinon scientifiques – sur ce sujet sont très minces ; l’une des meilleures preuves de ce que j’avance est le livre récent d’Héritier (Héritier 1996), dont on pourrait penser que son travail est d’analyser les cosmogonies. Or ce livre soi-disant scientifique est en réalité une exposition, défense et illustration de cette cosmogonie. Ce qui distingue cet ouvrage d’autres, ce n’en est pas le contenu, car il ne fait que répéter ce qui est écrit dans des dizaines de livres publiés dans les trente dernières années – il n’y a pas un mot d’original, sauf cette théorie pour le moins fantaisiste sur l’origine de la pensée – et ce que des millions de gens pensent et disent. Il exprime ni plus ni moins le sens commun de la hiérarchie de genre. Ce qui le distingue, c’est le statut distingué de l’auteure, titulaire de la chaire d’anthropologie du Collège de France, et cependant pas plus capable que l’homme de la rue de prendre la moindre distance vis-à-vis de sa culture et de sa religion.

La croyance que la « différence sexuelle » est une différence fondamentale, un socle naturel produisant deux principes, féminin et masculin, sur lesquels la société peut et doit s’appuyer, est aussi vieille que notre civilisation historique –

on la retrouve dans la Grèce antique – et partagée par d'autres civilisations historiques (par exemple le *ying* et le *yang*, bases de la philosophie et de la médecine chinoises), et elle est toujours actuelle[11]. Elle est toujours associée à l'idée que les femmes ont un handicap naturel, qui devient pour certaines féministes, un « pouvoir » naturel ; mais, handicap ou pouvoir, la problématique est la même, comme je le démontre dans « Libération des femmes ou droits corporatistes des mères ». Seules les justifications « naturelles » de cette « différence incontournable » entre les femmes et les hommes varient selon les époques et les sociétés. Aujourd'hui en Occident, celles et ceux qui prétendent fonder le genre sur de prétendus faits biologiques doivent prendre en compte les démentis apportés par les féministes et par la réalité : quand des femmes *sont* pilotes de ligne, il devient difficile de prétendre qu'elles *ne pourraient pas* l'être. Les « préjugés » négatifs sur la « nature » des femmes sont de moins en moins admis, mais, pour la majorité des gens, la différence doit être gardée. Ceci explique peut-être l'invention de justifications de plus en plus farfelues, comme la théorie d'Héritier sur la cognition, contraire à toute approche scientifique de ce sujet ; mais est-elle intrinsèquement plus farfelue que les croyances abandonnées[12] ?

De la maternité comme idéologie et construction sociale

Comme je l'ai déjà signalé dans le premier tome, c'est vers le rôle des femmes dans la procréation que s'est déplacé l'argumentaire de la différence. Les féministes, ou les femmes plus généralement, en tirent cependant des conclusions différentes que les hommes. Il s'agit souvent pour elles de revendiquer, au nom de ce rôle, une place éminente dans la parentalité, tandis que pour le reste de la société, i.e. les hommes, il s'agit de continuer à faire reposer tout le poids de l'élevage des enfants sur les femmes. Bien que leurs buts soient légèrement différents – les femmes en souhaitant plus les « avantages » que les inconvénients – il semblerait qu'il existe une communauté d'intérêts entre la société des hommes, qui veut continuer à récolter les bénéfices de l'exploitation des femmes, et la majorité des femmes, qui sont prêtes à accepter cette exploitation contre un rôle mineur mais reconnu – celui de mères – et les satisfactions affectives de la maternité. J'ai formulé ces hypothèses dans « Genre et classe en Europe aujourd'hui », pour tenter de comprendre pourquoi rien n'a changé dans la situation matérielle des femmes et des hommes durant ces trente dernières années.

Cette absence de changement est un fait : les différences de salaire entre les

femmes et les hommes sont les mêmes qu’il y a trente ans, le « partage » du travail domestique entre les femmes et les hommes est lui aussi inchangé, les violences conjugales et extraconjugales contre les femmes n’ont pas diminué. La seule différence entre ce tableau et celui de 1970, outre les femmes pilotes de ligne, ce qui ne constitue pas un changement structurel, consiste en ce que la société a réussi à convaincre les femmes que « l’égalité, c’est ça ».

Les politiques de l’État français, mais aussi des autres États, sont très claires. Dans « Égalité, équivalence et équité », je propose une classification des différentes philosophies de la libération des femmes, et je démontre que les politiques publiques, qui prétendent poursuivre l’égalité, en réalité poursuivent l’équité : un projet qui est à mi-chemin entre l’égalité et l’équivalence (l’égalité dans la différence) ; et qui, sans interdire formellement aucun domaine d’activité aux femmes – donc sans déroger à l’égalité formelle – ne fait rien, bien au contraire, pour saper la division traditionnelle du travail : l’exploitation du travail domestique.

Le maître-mot de ces politiques publiques, que l’on trouve aussi dans les magazines féminins dont l’influence est considérable, est celui de « conciliation ». Des collègues féministes me disaient il y a dix ans que la notion de « conciliation » avait disparu du vocabulaire sur les sexes. Elles péchaient par optimisme : jamais la « conciliation » n’a eu autant de succès. La conciliation « travail-famille », car c’est de cela qu’il s’agit, s’adresse aux femmes et à elles seules. Ainsi les femmes sont libres de faire ce qu’elles veulent, une fois qu’elles ont fait ce qu’elles doivent. Elles concilient devoir et désir comme elles veulent ; la seule chose qu’elles n’aient pas le droit de faire, c’est de ne pas « concilier ». Comme elles n’ont pas le droit de ne pas faire, leur seul choix est de faire les mêmes choses, mais plus vite : c’est sur cette contrainte que fleurissent les publicités pour les produits et appareils qui accroissent la productivité du travail domestique, et donc « libèrent le temps de la femme » (voilà ce qu’on n’ose pas – encore – dire des accroissements de la productivité dans l’entreprise). Bien entendu, elles n’ont des devoirs écrasants que parce que les hommes n’en ont aucun : mieux, ils sont l’un de ces devoirs. C’est pour le mari, et non pour les seuls enfants, que les femmes accomplissent du travail gratuit à la maison ; une exploitation qui permet l’exploitation salariale et qui la redouble, et redouble donc le gain des hommes, classe à laquelle appartiennent leurs maris (« Genre et classe en Europe aujourd’hui »).

La question que l’on ne peut manquer de se poser est la suivante : pourquoi les femmes, dans leur immense majorité, ne se rebellent-elles pas plus – ne se

rebellent-elles pas tout court ? Si toutes les femmes le voulaient, la situation changerait du jour au lendemain. Pourquoi ne le veulent-elles pas, c'est une question que je me pose tout au long de ce deuxième tome – dans « Penser le genre », dans « French Feminism », dans « Genre et classe ». Dans « Penser le genre », je fais l'hypothèse que la cosmogonie de la différence leur interdit de vouloir réellement l'égalité : en effet celle-ci, conceptualisée comme une ressemblance avec les hommes, heurte le tabou le plus profond de la pensée de la différence et de la théorie indigène et freudienne de l'attirance sexuelle, censément fondée sur la différence. Comme toutes les cosmogonies, cette théorie ne s'embarrasse pas de la réalité : en effet les conjoints hétérosexuels se ressemblent sous tous les aspects sauf celui du sexe (la fameuse « homogamie » des sociologues) – d'une part, et d'autre part, le désir sexuel existe entre personnes de même sexe – autant pour la différence dite « sexuelle ». Dans « French Feminism », j'aborde le côté intellectuel : l'explication de l'oppression par la différence est un paradigme préscientifique. Pourquoi alors a-t-il tant de succès ?

C'est que dans le succès d'une idéologie, il est vain de vouloir distinguer l'aspect intellectuel et analytique de l'aspect affectif et politique ; les analyses de ce qui est sont toujours implicitement reliées aux visions de ce qui est souhaitable ; mais réciproquement, on ne peut souhaiter que ce qui est possible, et l'analyse de ce qui est, en proposant des causes, pose aussi les limites qui encadrent le possible. Dans cet enchevêtrement de l'analyse et de l'utopie, qui est la poule et qui est l'œuf ?

Si l'on constate que l'argument de la différence est utilisé principalement pour maintenir la hiérarchie entre hommes et femmes, il est vrai aussi que dans certains cas, cet argument aboutit – ou semble aboutir – à de vraies avancées ; ou, pour le dire autrement, que des revendications partagées par toutes les féministes, par exemple la fin d'assemblées élues constituées presque exclusivement d'hommes, sont obtenues grâce à un argumentaire différentialiste.

Théorie, pratique, pragmatisme et opportunisme

Ceci débouche sur le problème du rapport entre théorie et politique. Quelle place la théorie a-t-elle ou devrait-elle avoir dans l'action politique ? C'est un sujet qui taraude beaucoup de théoriciennes et militantes féministes. Certaines soutiennent qu'il est parfaitement possible d'adhérer à une analyse naturaliste de l'oppression des femmes tout en ayant des positions politiques tout à fait féministes. Je me suis longtemps demandé ce que je choisirais s'il était prouvé

qu'une démarche essentialiste pouvait « marcher » politiquement alors même qu'elle repose sur une analyse fausse ? Car après tout, il y a une différence de niveau entre l'analyse des raisons de l'oppression des femmes et les stratégies à mettre en œuvre pour la combattre ; or c'est sur cette différence de niveau que tablent celles qui prétendent que la théorie et la politique peuvent être distinctes. La question des correspondances entre analyse et stratégie revient régulièrement dans ce tome (notamment dans « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », et dans « Le patriarcat : une oppression spécifique »). Je constatais que la même analyse pouvait conduire à des conclusions politiques différentes, et que des analyses différentes semblaient ne pas empêcher une stratégie commune. Je me posais sans cesse – je me pose toujours – la question : me résignerais-je à approuver des argumentaires faux mais efficaces ? Je me suis, pendant un temps, répondu que, finalement, non ; que la « vérité », en dépit du caractère contestable de ce concept, a trop de valeur pour moi ; je préférerais la justesse intellectuelle à l'efficacité politique. Mais aujourd'hui, je ne pense même plus qu'il soit nécessaire de faire ce choix. Car je suis – presque – sûre que des argumentaires différents mènent à des résultats différents.

Beaucoup de personnes plaident le pragmatisme – la non-pertinence de la théorie pour l'action – en matière militante et politique. On l'a vu avec l'affaire de la parité. La plupart des féministes non-différentialistes se sont élevées contre l'argumentaire proposé mais d'autres ont prôné une alliance entre différentialistes et antinaturalistes. Chaperon par exemple (Chaperon 2000) se demande, dans une critique du présent ouvrage : « Pourquoi ne pas travailler avec des femmes qui n'ont pas les mêmes analyses que nous ? », pourquoi « rester pures mais seules » ? Elle pense que les « paritaristes matérialistes » et les « paritaristes essentialistes » pouvaient bien mettre leurs différents théoriques de côté, le temps de gagner la bataille. En somme, elle trouve les opposantes à cette campagne trop occupées de justesse intellectuelle, au détriment, selon elle, de l'efficacité politique.

À mon sens, le pragmatisme évoqué ici est un faux pragmatisme, c'est-à-dire une démarche non-efficiente. Les partisanes de l'alliance pour la parité, dont Chaperon, disent en gros : « Bon, il y a parmi nous des femmes qui sont essentialistes/différentialistes ; mais qu'importe pour quelles raisons elles veulent ce qu'elles veulent ? Elles veulent la même chose que nous, et nous serions bien bêtes de nous priver de leur soutien ». Ceci soulève deux questions : d'une part, celle de savoir si nous voulons bien la même chose et, d'autre part, celle de savoir s'il existe réellement plusieurs voies pour arriver au même

résultat.

En apparence, tout le monde souhaite la même chose : aucune femme n'approuve un Parlement à 95 % d'hommes. Ceci mène tout de suite à la deuxième question, que je traiterai avant de revenir à la première. J'ai moi-même proposé une voie alternative à celle de la parité pour permettre la présence de femmes en nombre proportionnel à leur nombre dans la population parmi les élus et ailleurs : en apparence encore, au même résultat que la « parité ». Cette voie est celle de l'action positive, qui est la lutte active contre la discrimination présente et contre les effets de la discrimination passée (Delphy 1999). Elle n'a pas été retenue. Les paritaristes, soit par conviction, soit par opportunisme – pensant que cette argumentation « marcherait » mieux – ont choisi une argumentation essentialiste (les matérialistes dont parle Chaperon ne se sont pas fait entendre). La parité a été obtenue, et c'est, selon beaucoup, la seule chose qui compte. Refuser une revendication souhaitable au seul motif que l'argumentation est insatisfaisante, ce serait, selon elles, couper les cheveux en quatre et louper l'essentiel, le résultat.

Mais l'argumentation par laquelle on convainc est-elle inconséquente : sans conséquences ? Je ne le pense pas. D'abord, cette argumentation, dans la mesure où elle a effectivement convaincu, devient inscrite dans la loi. Elle peut se retourner contre les femmes. C'est ce que craignent les antiparitaristes républicanistes (Badinter par exemple). Ce n'est pas à mon sens le plus grand danger : le sexe est déjà inscrit dans la Constitution (même si c'est pour dire qu'il ne compte pas !) et dans moult autres lois et règlements. Ce que cette affaire démontre, en revanche, c'est que la façon d'arriver quelque part détermine en réalité le lieu où l'on arrive. Car on n'est pas arrivées au même résultat avec l'argumentaire paritariste « un homme-une femme » qu'avec une argumentation fondée sur l'action positive.

En effet, la campagne pour la parité a confirmé les Français·es dans leur conviction que les femmes et les hommes sont deux sous-espèces qui doivent être prises en compte en raison de leurs différences et de leur « complémentarité », et a renforcé leur naturalisme natif. Une campagne fondée sur le redressement de torts historiques aurait au contraire introduit l'idée que les « sexes » sont des groupes sociaux. La campagne qui a été menée préjuge de ce qui pourra être fait par la suite, des directions que l'on pourra prendre et donc des lieux où l'on pourra aller, alors que la campagne alternative aurait permis de prendre d'autres directions vers d'autres lieux. Or, si un lieu est bien défini par sa distance d'autres lieux ; et *si l'on admet que le point d'arrivée des deux*

stratégies (celle qui a été choisie et celle qui ne l'a pas été) n'est pas à égale distance d'autres lieux, alors il faut bien conclure qu'il ne s'agit pas du même point d'arrivée. En d'autres termes, que l'idée selon laquelle on peut arriver au même endroit de plusieurs façons différentes est, en politique (et probablement ailleurs aussi), fausse. On ne peut pas dissocier le chemin du but. Il ne s'agit donc pas, quand on discute de l'argumentation de la campagne pour la parité (ou de toute autre campagne), d'une discussion sur des moyens alternatifs d'arriver au même résultat, mais d'une discussion sur le résultat lui-même. Une autre façon d'aborder ce débat fins/moyens est de distinguer (« Genre et classe ») court terme *versus* long terme. Ces questions retrouvent le vieux débat « réforme/révolution » qu'on prétendait dépassé : le souci révolutionnaire n'est pas la haine de toute réforme, mais le souci de distinguer les réformes qui bloquent l'avenir – en confortant le *statu quo* –, des réformes qui permettent au contraire d'aller plus loin (« Les femmes et l'État »).

Ainsi, le pragmatisme est inefficient, et il peut être dangereux. Il implique cependant qu'il y a accord entre toutes les féministes sur les fins, et on revient ainsi à la première question. J'ai de plus en plus de doutes à ce sujet, que j'exprime dans ce tome. Depuis plusieurs années, j'ai consacré beaucoup de temps à approfondir cette question à la lumière de l'histoire réelle du féminisme, et à étudier le rôle qu'y ont joué les diverses formes des théories de la différence, lesquelles ont le même âge que le féminisme lui-même. Cette réflexion est développée notamment dans mes articles les plus récents, « French Feminism » et « Genre et classe ». L'étude de la dimension historique, en particulier des travaux d'Anne Cova (1997), Eleni Varikas (1995) et Dorothy Stetson (1979) sur les mouvements français et américains depuis le début du 20e siècle, et le retour à l'actualité à travers le filtre de ces analyses du passé, m'amènent à penser que l'analyse intellectuelle et l'analyse politique convergent. Je suis parvenue à cette conclusion provisoire parce que l'analyse du passé me fait pencher de plus en plus pour une hypothèse qui va à l'encontre de la façon globale qu'ont eu la plupart des historien·nes de traiter le féminisme comme un tout. Cette hypothèse est que le courant différentialiste ne veut pas, aujourd'hui, la même chose que le courant universaliste, pas plus que le courant « maternaliste » ne voulait, il y a un siècle, la même chose que le courant « radical [13] » ; étant bien entendu, comme je le souligne dans « Libération des femmes ou droits corporatistes des mères » ainsi que dans « L'invention du French Feminism », que ces courants intellectuels sont rarement incarnés dans des groupes ou des personnes, ceux-ci et celles-ci utilisant souvent tous les arguments – y compris contradictoires – qui

leur semblent susceptibles de faire avancer leur cause. Mais cette contradiction, pour être fréquente puisque « pragmatique », n'est cependant pas systématique ; on peut trouver parfois dans la réalité politique les mêmes oppositions que dans l'analyse : en d'autres termes, certaines individues et certains groupes voient les contradictions et les refusent.

Or les historiennes comme les militantes fabriquent l'image d'un mouvement non consensuel et divers dans ses façons d'agir, mais partageant les mêmes buts. Je n'adhère plus à cette notion, et je considère que ce consensus malgré soi où l'on force les militantes et les théoriciennes est une caractéristique du féminisme, même si elle ne lui est pas réservée et a été le sort de maint autre mouvement politique. Il existe une injonction sourde et venant de partout à minimiser les désaccords et les conflits, et à se résigner à une hétérogénéité imposée, qui est le contraire d'une diversité voulue. Il s'agit bien d'une résignation à être mises dans le même sac et à faire cause commune avec des adversaires. Cette attitude s'explique par la faiblesse des mouvements et la nécessité de « faire nombre » face à une opposition puissante ; ceci est matière à d'infinies discussions sur… l'opportunité politique ; ne reproche-t-on pas aux socialistes et aux communistes allemands de n'avoir pas voulu s'unir contre Hitler ? En revanche, il est gênant de la voir souvent justifiée non plus par des considérations pratiques, mais par une philosophie de l'histoire. En effet, on entend souvent à ce sujet : « On ne peut pas refaire l'histoire » (ce qui est vrai), mais avec le corollaire : « Si ça s'est passé comme ça, c'est qu'il ne pouvait pas en être autrement » (ce qui est faux). Comme si ce qui *est* – le fait que le mouvement féministe a progressé en dépit de désaccords fondamentaux – dictait ce qui *doit être* et réciproquement, comme si la contingence historique était fille et/ou mère d'une nécessité quasiment ontologique. C'est le thème des philosophies réactionnaires. Il est curieux de le trouver chez des féministes, comme dans d'autres mouvements critiques ou révolutionnaires ; et que celles-ci acceptent, pour les mouvements dont elles sont les actrices principales, le fatalisme qu'elles refusent pour la société en général, sur laquelle elles ont pourtant moins de moyens d'agir.

Une thèse pessimiste sur les mouvements féministes

S'il existe bien depuis le début des mouvements collectifs de femmes deux tendances allant dans des sens opposés, la suite « naturelle » de cette hypothèse est la suivante : l'essentialisme, le différentialisme, la néoféminité – quel que soit le nom que l'on donne aux tendances qui demandent depuis un siècle et demi *l'égalité dans la différence* – ne sont pas seulement absurdes du point de

vue de l'analyse de ce qui est ; elles sont dangereuses du point de vue de ce qu'elles ont produit hier et risquent de produire demain sur le plan politique. Je souhaite que la majorité des féministes réalise à quel point l'existence du courant de la différence a été préjudiciable au développement du féminisme dans le passé, l'est aujourd'hui, et le sera demain ; j'espère que celles qui le réalisent cesseront d'être culpabilisées par les accusations d'intellectualisme et les injonctions à l'œcuménisme. Rien n'est plus dangereux à long terme que l'opportunisme, car ce qui est opportun aujourd'hui demeure avec vous longtemps après que ce soit devenu inopportun.

Or je pense (« Genre et classe en Europe aujourd'hui » et « French Feminism ») qu'il existe deux lignes de force qui, depuis le milieu du 19e siècle, coexistent dans les mouvements féministes, mais en réalité tirent à hue et à dia. L'une est celle de la libération des femmes, par la disparition de la hiérarchie et donc de la différence – ce qui suppose et amène une transformation de la société et des individus qui n'a rien à voir avec « l'alignement des femmes sur le modèle masculin » (et je montre, dans « Penser le genre », en quoi cette peur est absurde puisque cette proposition est un oxymore, une contradiction dans les termes) ; l'autre est celle de la construction pour les femmes d'un domaine d'expertise qui leur soit réservé et leur garantisse une place spéciale et indispensable dans la société ; leur vaille le respect grâce à la spécialisation, au monopole de savoirs irremplaçables, bref, par un processus qui les constituerait en une caste professionnelle, comme toutes les castes (mais pas héréditaire). C'est l'équivalent de l'établissement sur un territoire à soi. Ici, la conquête n'est pas territoriale, mais sociale. Ainsi, depuis le milieu du 19e siècle, féministes, hommes politiques, syndicalistes, philanthropes et aujourd'hui psychologues, travailleurs sociaux, juges aux affaires familiales, s'affairent à la mise en place d'un métier : la maternité.

Cette mise en place suppose un objet, et les mêmes construisent donc un enfant qui n'est pas comme au 18e siècle un jeune de l'espèce soumis à l'autorité patriarcale – une personne comme nous mais mineure, c'est-à-dire sans droits –, mais un être aussi différent de nous que les dinosaures, qui a une psychologie et des besoins si complexes qu'un plein temps suffit à peine à les gérer. D'ailleurs la part du travail domestique consacrée aux enfants : aux devoirs des enfants, aux activités des enfants, aux loisirs des enfants, à l'éveil des enfants, ne cesse de croître. Pour cette raison, les hommes en font un peu plus qu'avant, mais ce sont surtout les femmes qui ajoutent des heures à leur journée domestique. Le secteur marchand et public de ce développement de l'enfance comme domaine

d’expertise et d’action se développe aussi exponentiellement, non pas en rivalité avec les femmes, mais pour les servir et surtout les guider et les transformer en vraies mères.

L’objectif est d’établir un rapport de nécessité réciproque entre les deux groupes, réciprocité qui produirait à son tour l’égalité. L’objectif est le même depuis le début du 19e siècle. On se trompe quand on pense qu’il est « traditionnel » : c’est au contraire un modèle récent (à peine deux siècles) ; on se trompe aussi quand on pense qu’il est en voie de disparition : c’est une aspiration « nouvelle » au regard de l’histoire longue et dont l’élan est loin d’être brisé. Pour les réformateurs sociaux tels que Rousseau, ce modèle n’était pas une recette d’émancipation des femmes, bien au contraire ; mais il a été repris dans cet esprit par des féministes.

Il s’agit pour ces dernières de prendre au pied de la lettre la rhétorique de la « complémentarité ». Mais même si on aboutissait à une égalité *entre* les groupes – ce qui est hautement douteux, puisque cette complémentarité tant vantée a toujours *de facto* été associée à une hiérarchie, et qu’elle est faite pour justifier la hiérarchie –, ce serait toujours une égalité entre les groupes, au détriment de l’égalité entre les *personnes* et au prix de la liberté de celles-ci, comme il a été dit au début. Dans la théorie matérialiste, la notion même d’une égalité entre groupes d’une même société est insoutenable, puisque cette notion nie que ces groupes ont été constitués par cette société, et que leur hiérarchie n’est pas le fait du hasard, mais le but visé pour commencer. Ces deux conceptions de la libération des femmes sont totalement différentes, opposées l’une à l’autre dans leurs analyses comme dans leurs fins.

C’est l’une des dernières hypothèses que j’ai formulées au cours des années, et elle est loin d’être suffisamment étayée pour être transformée en théorie. Je pense néanmoins qu’elle rend clairs pas mal de phénomènes obscurs en eux-mêmes, comme la constance de la quantité de travail domestique à travers les décennies, l’absence de lutte de la part des mouvements féministes à propos du travail gratuit et la persistance de l’idéologie de la différence, et qu’elle permet de les relier alors qu’ils sont apparemment disparates. Si on a affaire à deux courants qui poursuivent des buts opposés, leurs deux forces s’annulent : ceci rendrait assez bien compte de la stabilité du système de genre ou patriarcat[14].

Chi va piano

Comme cela doit être maintenant manifeste, mes analyses ont évolué, au cours des trente dernières années, mais pas au gré des modes. Au contraire, si je devais

nommer les caractéristiques de mon travail qui m'apparaissent fondamentales, ce seraient la lenteur et la précaution. S'il m'arrive d'être vive dans mes indignations et mes polémiques, mes constructions théoriques sont marquées au contraire par un côté prudent. Je ne lâche jamais une prise de main que je n'aie les deux pieds et l'autre main accrochés (cette métaphore est tirée de l'alpinisme). En d'autres termes, je n'avance que *bien assurée*, et c'est lentement que je trace ma voie, sur des années et même des décennies.

Après la famille, le privé. Je ne passe à un autre objet qu'une fois le premier « terminé », tout au moins à mes yeux, c'est-à-dire établi théoriquement, repris par d'autres, étudié empiriquement, bref, transformé en piton solide sur lequel on peut peser de tout son poids pour grimper plus haut. Certain·es pensent que j'ai abandonné des secteurs entiers de l'oppression des femmes. C'est vrai. J'ai dit dans l'article « L'ennemi principal » que je ne traitais pas des oppressions « sexuelles ».

À ceci il y avait une raison épistémologique, longuement expliquée dans le tome 1, et toujours valable. Le regard ne peut tout embrasser d'un objet du sens commun qu'au risque de mal l'étreindre : de le laisser retomber dans les tautologies du naturalisme. Ce que je mets en place, patiemment, ce sont quelques-uns des éléments, dont aucun n'est spécifique de la hiérarchie de genre, qui se combinent pour la produire. J'ai choisi au départ de m'intéresser à d'autres éléments, et surtout de ne pas tout mélanger, de ne pas inclure forcément la sexualité comme l'idéologie du genre nous pousse à le faire. Pour autant, la sexualité ne me laisse pas indifférente, et je l'ai abordée, à ma façon. Je tente de défaire les « puddings », les amalgames faits par le sens commun dans lesquels sexe, personnalité, sexualité, procréation sont tout un – comme pour le christianisme et la psychanalyse dont les convergences ne sont pas des coïncidences (Tort 2000). Cette ambiguïté, ces amalgames, cette polysémie montrent à l'envi que la sexualité est une des constructions mentales les plus complexes et contournées de toutes celles inventées par le système de genre. Cependant, en dépit ou à cause de cela, tout le monde croit savoir ce que c'est – de quoi il s'agit. Je ne le sais pas. Ce n'est pas un hasard si le mot signifie, dans notre langue et dans beaucoup d'autres, à la fois sexe « physique » (les organes génitaux), sexe « social » (le classement des organes génitaux en deux et seulement deux catégories reflétées dans le « sexe » de l'État civil, bref le sexe de la « différence sexuelle » ou du genre), l'orientation du désir (on parle d'hétéro ou d'homosexualité), et l'activité sexuelle. Les personnes qui utilisent le mot font généralement cette quadruple confusion (de la même façon que la

gestation, l'accouchement et l'élevage des enfants, qui sont autant d'activités distinctes, sont mélangés exprès dans le terme « maternité »).

Cette quadruple confusion, qui est au cœur de la cosmogonie du genre (« L'invention du French Feminism »), n'est pas une « erreur » linguistique commise par des gens confus ; elle traduit une volonté d'organisation à la fois idéologique et matérielle, organisation qui a un aspect « explicatif » (« Vous désirez une fille *parce que* vous êtes un garçon » et, réciproquement, « Vous êtes un garçon *puisque* vous désirez une fille ») et normatif (« Si vous êtes une fille, vous *devez* désirer un garçon »). C'est une construction mentale culturelle hautement significative ; et ce n'est qu'en analysant cette construction mentale qui est soutenue par – et soutient à son tour – une construction institutionnelle que l'on pourra procéder à une reconstruction des objets et à leur analyse. Par exemple, le genre et l'hétérosexualité ont partie liée de façon évidente : sans « sexes », les notions mêmes d'hétérosexualité et d'homosexualité tombent. Mais là aussi, il faut reconstruire les objets, car il ne peut y avoir de « rapports » entre tous les constituants de la « sexualité » tant qu'ils sont considérés comme une seule et même chose. C'est au Royaume-Uni et aux États-Unis que les sociologues féministes matérialistes (Jackson 1996, 1999, 2001 ; Kessler 1996 ; Fausto-Sterling 2000) ont le plus approfondi cette analyse. La compréhension des liens entre genre et interdit de l'homosexualité est politiquement très importante : pour la lutte féministe, pour la lutte gay et lesbienne, pour l'alliance entre les deux.

Chaque déconstruction et reconstruction est un travail long et minutieux. Ainsi, la « nature » sociale de la dichotomie privé/public, évoquée dès 1984 (« Un féminisme matérialiste est possible »), n'est abordée frontalement qu'en 1995 (« L'État d'exception ») ; dès 1984 aussi, je parle de l'idéologie de genre comme d'une cosmogonie. Ce thème est développé quatre ans plus tard, mais n'a pas fait l'objet d'un travail spécifique. De même, il existe de nombreuses hypothèses dispersées dans mes articles concernant la sexualité. Mais il semble qu'elles soient passées inaperçues, comme d'ailleurs celles concernant la subjectivité. Est-ce parce que je n'ai pas signalé que je traitais de sexualité ? Ou parce que les lectrices/lecteurs n'entendent pas un discours qui défait un concept-clé de la subjectivité de genre, sans rien proposer à la place[15] ? C'est une attitude qui a été qualifiée d'austère ; à mes yeux elle est simplement rigoureuse, comme je l'ai expliqué dans « Penser le genre ». Seule la magie, ou l'idéologie, éclairent le monde dans son entier, le rendent ordonné, lisible et transparent. La science soulève des questions là où les autres avaient des réponses, et la lumière vive

qu’elle projette sur un petit aspect du monde plonge le reste dans l’obscurité. Ce paradoxe n’est pas du goût de tout le monde, mais c’est le prix à payer pour une connaissance qui ne soit pas une croyance.

De la construction sociale à l’auto-émancipation des groupes dominés : une thèse optimiste

Une analyse matérialiste de la société, une analyse en termes de rapports sociaux et donc politiques est fondamentale pour la compréhension de toutes les oppressions, et elle est donc fondamentale à tout projet d’émancipation. J’étudie l’oppression des femmes. Mais l’oppression des femmes est spécifique non parce que les femmes seraient spécifiques, mais parce que c’est un type d’oppression unique. Mais est-il unique qu’une oppression soit unique ? Non, c’est banal : toutes les oppressions sont uniques, comme les individus. La singularité est ce qu’il y a de mieux partagé au monde. Ceci ne signifie pas que cette spécificité soit obtenue par des mécanismes totalement originaux. Or c’est le sophisme courant : puisqu’elle (cette personne, cette oppression, cette chose) est spécifique, elle ne doit ressembler à aucune autre. Au contraire, je considère l’oppression des femmes comme un cas particulier du phénomène général de la domination – *pas plus particulier qu’un autre cependant.*

Le but d’une lutte politique, c’est de permettre aux personnes l’exercice de la singularité. En revanche, le but d’une analyse scientifique de l’oppression, comme de tous les phénomènes, n’est pas de célébrer – ou de se lamenter sur – la singularité de chaque individu, que cet individu soit fleur, personne, événement historique ou mécanisme social, mais (comme je l’ai écrit dans l’avant-propos du tome 1) de le découper en morceaux (qu’il s’agisse de feuilles, de jambes, de molécules, d’institutions, de procédures, etc.), comparables aux morceaux d’autres individus (fleurs, animaux, cellules, systèmes sociaux ; toutes ces entités ainsi que les entités qui les composent étant, à un point ou à un autre de l’analyse, des individus). Sinon, chaque phénomène reste enfermé dans sa spécificité phénoménale. Pourquoi pas ? – dira-t-on. Cela suffit à beaucoup de démarches, c’est peut-être indispensable à certaines, mais c’est incompatible avec l’idée d’une connaissance scientifique du monde[16].

À mes yeux, la démarche naturaliste est fausse principalement parce qu’elle ignore les bases de la perception et de la cognition : parce qu’elle prétend que l’humanité peut percevoir des différences avant de leur avoir donné un sens, et que la matière comporte sa propre signification. Cette première – mais fatale – erreur, qui consiste à chercher dans la nature l’origine d’un phénomène social,

amène ensuite la démarche naturaliste à *respecter la spécificité de la division genrée*, qu'elle appelle « différence des sexes ». Une fois rendue là, elle explique toute l'oppression par une seule cause, et cette cause est la « différence des sexes » elle-même. La recherche de la cause spécifique d'une oppression débouche sur un raisonnement circulaire.

Ma démarche est résolument anti-« cause unique » parce qu'elle est résolument contre le respect *a priori* de la spécificité de chaque phénomène, respect qui interdit l'explication de ce phénomène. La singularité ne peut être reconstituée, au niveau scientifique, qu'*a posteriori,* avec les éléments de l'analyse, éléments que l'on ne peut trouver si on se refuse à l'analyse.

Cette démarche, que j'utilise pour l'oppression des femmes, est valable pour toute oppression : aucune n'est unique dans ses mécanismes, même si chacune est spécifique. Mon but est de montrer, *in fine*, et si je n'y arrive pas, j'espère que d'autres pourront le poursuivre, que l'oppression des personnes appelées femmes par une division hiérarchique, le genre, résulte comme toute oppression d'une combinaison *particulière* certes, mais réalisée avec des éléments (des mécanismes) que l'on peut trouver dans n'importe quel phénomène de domination sociale. La meilleure métaphore de la construction sociale des hiérarchies est celle… d'un jeu de construction : avec un nombre limité de blocs, on peut monter un bateau, une maison, un camion, etc. Je pense et j'espère que le démontage des blocs du Lego de l'oppression des femmes, justement parce qu'ils ne sont pas spécifiques de l'oppression des femmes, peut et doit servir à d'autres groupes dominés.

La deuxième ambition de mon travail est de démontrer la nature sociale, donc humaine et donc modifiable de notre organisation sociale. Que ce soit en re-conceptualisant le travail domestique, auparavant vu comme naturel, ou en montrant que la division privé/public, elle aussi considérée comme « de l'ordre des choses », est une construction sociale, je mets à jour le refus de la société de se considérer comme agissante, responsable, et donc finalement libre. Le Droit par exemple nie son action dans la constitution du privé. Il prétend ne faire, même quand on le prend la main dans le sac, que respecter un ordre qui lui serait extérieur, un ordre naturel (à l'instar de l'« économie » des économistes). Seule l'analyse sociologique peut montrer comment l'institution juridique au sens large – donc beaucoup plus large que la lettre du Droit – construit cet objet à petites touches.

Mais cette convention humaine, aucun acteur individuel ni institutionnel n'a le pouvoir de la changer : tous ensemble, nous la perpétuons et la réinventons

chaque jour, sans que personne ne le veuille, ne sache exactement ce que nous faisons, et surtout ne soit conscient de construire et de reconstruire des règles qui se présentent et sont vécues par chaque acteur comme des contraintes extérieures. C'est pourquoi « les hommes (sic) font leur propre histoire mais ils ne savent pas qu'ils la font ». La société est opaque à elle-même, peut-être parce que la somme de ses actions excède la somme de ses acteurs, qu'ils soient individuels ou collectifs. Mais peut-être aussi parce qu'elle souhaite rester opaque : elle en appelle à Dieu, à la Nature, à toutes sortes de contraintes ou de modèles. Si l'on pouvait parler d'elle comme d'une personne réelle, on dirait qu'elle est inconsciente, et si on la psychanalysait, qu'elle est « dans la dénégation » : de sa propre agence, de sa propre liberté. Mais heureusement, si l'on peut dire, la hiérarchisation de cette société et le malheur qu'elle engendre poussent les dominés – au moins certain·es – à aller voir derrière la scène le *Deus ex machina* qui agit en coulisses. Les contradictions de la société, en empêchant l'homogénéité et en interdisant le consensus, incitent quelques rebelles à trouer le voile que les institutions jettent sur leur propre fonctionnement ; par ce trou, le regard peut se glisser et découvrir les machinistes à l'œuvre.

C'est cette œuvre humaine que j'essaie de mettre à jour. Je tente de démontrer que les contraintes auxquelles la société prétend obéir sont ses contraintes, que les règles qu'elle prétend transcendantes ou immanentes sont ses règles, c'est-à-dire finalement les nôtres. Ainsi l'analyse de la construction tant des catégories de sexe, d'âge, de race, de classe, que des « domaines du réel » tels le privé, le public, l'économie, démontre à la fois que la société est le seul auteur de ces hiérarchies entre les personnes et entre les « choses », et qu'elle dissimule son rôle d'auteur. Pour cacher son rôle, la société, c'est-à-dire l'humanité (car il n'y a d'humanité qu'en société) en appelle à l'idéologie naturaliste : à une vision téléologique de la matière qui est censée être organisée selon un sens (Rosset 1973), tandis que la société serait soumise à cet Ordre et, dans les cas où elle ne le serait pas, devrait s'y soumettre d'elle-même. C'est une idéologie pernicieuse qui nous retire toute responsabilité dans ce qui est, mais aussi toute possibilité d'inventer ce qui sera. Au lieu de se demander ce qu'elle veut, l'humanité passe son temps à chercher l'Ordre du commandant afin d'y obéir. « Que veut la Nature ? » est la question récurrente, et toujours frustrée de réponse. D'abord parce que la nature ne peut pas nous éclairer sur le bien et le mal, qui sont des notions humaines, des valeurs et non des faits, encore moins nous les dicter ; mais aussi parce que la nature ne parle pas. Et elle ne parle pas parce qu'elle n'a

pas de projet – ni pour elle, ni pour nous ; sur ce chapitre elle n'a rien à dire. En d'autres termes, la nature au sens où on l'entend usuellement – comme organisation ayant un sens, allant quelque part, bref comme dessein – n'existe pas.

L'analyse sociologique rejoint ici des questions philosophiques, dont celle de la liberté. En effet, qui est la société sinon nous ? Et pourquoi laisserions-nous la place du « législateur » à d'autres, en nous contentant du rôle de « société civile » (« Les femmes et l'État ») ? L'agence et la liberté, nous les possédons virtuellement, et sinon individuellement, en tous les cas de manière collective ; mais nous n'en faisons pas usage, ou nous les plaçons et les exerçons ailleurs que dans le domaine spécifique de l'agence collective : la politique, l'organisation de la cité. En tant que sociologue, j'essaie de démontrer cette caractéristique de la collectivité – son agence ; et en tant que membre de cette collectivité, je souhaite que nous en tirions les conséquences : que nous cessions de nier cette agence *via* le naturalisme, que nous assumions notre liberté.

1. Je tiens à remercier Françoise Armengaud, Jules-France Falquet, Jacqueline Julien, Michel Kail, Ailbhe Smyth et Eleni Varikas pour leurs conseils et commentaires précieux à propos de ce texte, ainsi que Patrick Le Tréhondat et Patrick Silberstein qui ont travaillé avec moi à l'élaboration de ce recueil, et les nombreuses personnes qui m'ont aidée par leurs avis et leurs encouragements.

2. Les deux tomes de cet ouvrage ne comprennent pas l'ensemble de mes articles. J'ai sélectionné les articles les plus théoriques, laissant de côté les travaux plus empiriques, effectués à partir de mon propre travail de terrain – dont je me suis servie pourtant, cela va sans dire, dans mes articles théoriques. J'ai également laissé de côté – pour plus tard – les articles les plus « politiques », en fait plus circonscrits historiquement dans des débats stratégiques, sauf « Les femmes et l'État ». Certains des textes composant ce volume ont été raccourcis ; on en trouvera les versions intégrales dans les publications originales qui sont signalées.

3. Ce passage s'applique exclusivement au cas français, et n'est pas une condamnation du concept de multiculturalisme. Le culturalisme-à-la-française du groupe dominé, que j'évoque ici, et que j'appellerais « de défense » ou « de compensation », est l'envers de la médaille de l'universalisme républicain à la française, un universalisme excluant qu'avec d'autres féministes j'appelle un faux universalisme (Delphy 1997 et 1999). Il est très différent du multiculturalisme démocratique qui est pratiqué – ou au moins tenté – dans certaines provinces du Canada.

4. Idée que l'on retrouve dans le vocabulaire de l'anthropologie. Les systèmes de parenté non-occidentaux sont appelés « classificatoires » – parce qu'on juge qu'ils étendent « artificiellement » des catégories « évidentes » de parenté. On dit par exemple que telle personne est « assimilée au frère ». Il y a donc pour cette discipline des catégories de parents, et un système de parenté qui ne sont pas culturels : les nôtres.

5. Avancées qui consistent le plus souvent à demander à un homme de recueillir son sperme dans un petit tube en verre, un objet qui existe depuis 2 000 ans en Occident, 3 000 en Chine, et dont on ne peut dire sans rire qu'il appartient au domaine des « technologies avancées » – c'est d'ailleurs pourquoi cette méthode de procréation n'est en rien ni nouvelle, ni « scientifique », et se passe allègrement du contrôle « médical » qu'on veut lui imposer en France. Question : pourquoi cette pratique si pratique est-elle appelée « insémination *artificielle* » ?

6. Mais dont il tend à se dégager, ce qui est dommage car le droit romain ne se faisait pas d'illusion, lui, sur

son caractère conventionnel.

7. Les anthropologues ont une façon un peu cavalière de conclure à l'universalité d'une structure à partir de données peu fiables ; d'une part, parce que récoltées au 19e et au 20e siècles par des enquêteurs le plus souvent hommes, et le plus souvent pénétrés de présupposés sexistes et racistes (qu'ils aient cherché le bon sauvage, ou au contraire la preuve de la supériorité occidentale) ; d'autre part, parce que toutes les populations étudiées mises bout à bout, y compris celles qui ont disparu aujourd'hui, ne représentent qu'une partie infime des groupes humains ayant existé en deux siècles, et a fortiori encore plus infime des populations ayant vécu depuis les âges dits historiques, sans parler des âges préhistoriques.

8. J'emploie « holiste » *stricto sensu* : considérer le tout avant les parties, et « structuraliste » également *stricto sensu* : pour indiquer que ce tout a une organisation, et que c'est de cette organisation globale qu'il faut partir, quel que soit le niveau d'analyse – l'« objet » – choisi. Je n'utilise pas le sens très particulier, que je critique dans « Penser le genre », que Lévi-Strauss lui a donné.

9. « On ne peut dire que tout nous vient des sens à la manière des empiricistes et que l'esprit n'est qu'un reflet des choses. […] Le sensible porte une signification. Percevoir, c'est reconnaître ce qui est perçu. […] L'objet n'existe pour nous que si nous lui donnons une signification ». François Ribes, *Notes de cours de Jacques Muglioni, 1956-1957,* Centre national de documentation pédagogique, Paris.

10. En biologie, on parle de reproduction sexuée, un type de reproduction apparu, comme tous les traits de l'évolution, par hasard, et considéré par les biologistes comme un « bidouillage-qui-a-tenu-on-ne-sait-pourquoi » ; il n'implique nullement que ces sexes soient deux, ni qu'ils soient portés par des individus séparés ; on se garde donc bien de parler de « différence des sexes » (voir Fausto-Sterling 2000).

11. Bien entendu, des thèses semblables en tous points sont exprimées par des auteures anglaises, hollandaises, italiennes, américaines, etc. J'ai pris des exemples français pour la publication de ce livre en France.

12. « Qu'est-ce qu'une femme ? Cette interrogation est avant tout ontologique, c'est-à-dire métaphysique autour de la question : existe-t-il un être femme et comment en élaborer le concept ? Le travail de conceptualisation de l'Être femme […] se formalisera dans la *formule mathématique du féminin* (c'est moi qui souligne) ». Présentation du livre *Qu'est-ce qu'une femme ?,* Paris, L'Harmattan. Ce livre, écrit par Danièle Moatti-Gornet, agrégée d'histoire, docteure en philosophie et professeure de lycée, paraît au début du 21e siècle.

13. Ces adjectifs sont entre guillemets parce que ce sont des étiquettes collées après coup par les historien·nes sur des groupes ou des personnes qui ne se nommaient pas ainsi. Ces étiquettes sont pratiques mais anachroniques.

14. Je dois dire pourquoi j'utilise dans cette préface « genre », « oppression des femmes » et « patriarcat » de façon à peu près interchangeable. Ce n'est pas en raison d'un flou conceptuel, mais parce qu'il s'agit *à mes yeux* d'aspects du même phénomène ; c'est donc intrinsèque à ma théorie. Le terme « oppression » est important : son utilisation dans les années 1970 avait valeur de symbole et la société de l'époque, en réagissant violemment contre le mouvement féministe, l'a très bien compris. Il ne s'agissait plus d'améliorer la « condition des femmes », dans le cadre d'un programme « social » au sens des politiques, c'est-à-dire non-politique. Il s'agissait de la rébellion d'un groupe social. Le « patriarcat » est un mot qui désigne le système d'oppression des femmes ; son sens est à la fois analytique : il s'agit d'un système, et non d'une série de hasards malchanceux, et synthétique : il s'agit d'un système politique, comme le suffixe « arcat » (pouvoir, comme dans « archie » – monarchie, oligarchie, etc.) le montre. Le « genre » est le système de division hiérarchique de l'humanité en deux moitiés inégales. Dans mon acception, la hiérarchie est un trait de ce système aussi important que la division, et c'est pourquoi il peut être utilisé comme synonyme de patriarcat. Cependant, dans d'autres acceptions, c'est sur la division que l'accent est mis, et parfois c'est elle seule qui est prise en compte. Le genre peut ainsi devenir un autre nom pour le sexe, ou la « différence des sexes ». Cette acception apolitique prédomine dans les universités américaines, et c'est pour cette raison qu'il a leur faveur et qu'il est considéré avec méfiance par les féministes nord-américaines. Ce n'était pas le cas jusqu'à récemment en France, où ce mot était au contraire peu utilisé mais pour des

raisons qui me semblent suspectes ou nationalistes ou les deux. C'est en train de changer ; cependant la dérive nord-américaine, c'est-à-dire l'utilisation de « genre » à la place d'« études féministes » peut correspondre aux mêmes soucis d'euphémisation de la part de l'institution qu'en Amérique du Nord. Cela ne me semble cependant pas une bonne raison de l'abandonner : l'institution peut neutraliser n'importe quel concept, et jamais un concept ne possède en lui-même le pouvoir de se prémunir contre ce danger. Chacun des termes cités plus haut peut être, à mon sens, utilisé de façon quasiment interchangeable, et en même temps complémentaire. « Patriarcat » doit être maintenu, comme une façon d'insister sur l'aspect politique, tandis que « genre » met plus l'accent sur le caractère de construction sociale de ce système. « Patriarcat » possède, en tant que terme, un caractère global et fermé, tandis que « genre » dénote un processus, qui se déroule à tous les niveaux, macro et micro, de la société, qu'on trouve à l'œuvre aussi bien dans les institutions les plus durables comme les lois et les règlements écrits, que dans les interactions passagères de la vie courante – un aspect du genre qui a été particulièrement étudié par les féministes américaines. Son caractère de processus, jamais fini, lui donne une dimension dynamique, que le concept de patriarcat ne contient pas.

15. Et certainement pas la « multiplication des genres ». Introduire plus de degrés entre les pôles d'un continuum n'abolit pas ce continuum, comme le souligne Stevi Jackson qui compare la position de Judith Butler à la mienne (2001). Mais surtout, cette position ne dénaturalise pas le genre. Elle le détache du sexe, certes, et donc de la naturalisation par la biologie. Mais elle considère le genre comme une dimension indispensable et nécessairement présente de la sexualité. Le genre est ainsi re-naturalisé par un trait psychologique présumé universel, une « nature de la sexualité humaine ».

16. Ainsi, tant que la terre a été considérée comme unique, on n'a pas pu comprendre son fonctionnement ; pour ce faire, il a fallu attendre qu'elle soit « ravalée » au rang de planète parmi d'autres.

Le patriarcat : une oppression spécifique[1]

Louis Astre

J'aimerais partir de « L'ennemi principal », votre contribution à l'analyse théorique du féminisme publiée en novembre 1970 dans la revue *Partisans*. Cet article constitue en effet un repère pour l'histoire du mouvement féministe. Car, par son apport théorique à l'analyse de l'oppression des femmes, par l'accent ainsi porté sur la famille et le travail domestique, travail domestique auquel les femmes se trouvent assujetties par l'ordre patriarcal, il a très fortement exprimé le renouveau du féminisme, tant au plan théorique que pour ses objectifs stratégiques et pour la pratique même des luttes. Pourquoi avez-vous choisi comme angle d'attaque d'une analyse matérialiste de l'oppression spécifique des femmes le terrain du travail domestique ?

Christine Delphy

Si j'ai abouti avec « L'ennemi principal » à l'analyse du travail domestique comme base matérielle de l'oppression des femmes, c'est au terme d'une certaine démarche. J'ai, dans un premier temps, eu l'intuition que l'oppression des femmes est politique. Qu'est-ce que voulait dire politique pour moi ? À ce moment-là, politique voulait dire arbitraire. Je me suis mise à comparer dans ma tête la situation des femmes à la situation des Noirs, à la situation des Juifs, c'est-à-dire à des oppressions dont à l'époque la plupart des gens reconnaissaient qu'elles étaient des constructions sociales et ne devaient rien à la constitution physique des individus qui constituent ces groupes. Alors j'ai conçu l'oppression des femmes comme étant du même ordre. Quelles étaient les conséquences de ceci ? Eh bien, c'était rejeter tout le cadre d'analyse, l'idéologie courante concernant les femmes et les hommes. Je repartais à zéro, je faisais l'hypothèse que rien de tout cela n'était juste. Toutes les explications qui étaient données par l'idéologie courante en termes de nature différente, de moindre force des femmes, de ceci ou de cela ; il fallait mettre tout ça de côté, et le considérer comme une rationalisation du même ordre que l'idée par exemple que les Noirs sont naturellement paresseux. Cela voulait dire avoir une défiance systématique vis-à-vis de tout ce qui pouvait être dit sur les femmes, sur les hommes, sur leurs rapports, et faire comme si on ne savait rien d'eux. Alors qu'on croit tout savoir. Donc ça voulait dire partir d'un postulat selon lequel le groupe des femmes et le groupe des hommes sont dans des rapports de domination du même ordre que le

groupe des Noirs par rapport au groupe des Blancs ou le groupe des prolétaires par rapport au groupe des capitalistes. Et ceci à son tour veut dire deux choses. Primo que ces groupes-là sont d'abord définis comme l'un dominant et l'autre dominé, l'un oppresseur et l'autre opprimé. C'est cela qui les définit : l'action qu'ils ont vis-à-vis de l'autre, et non pas la constitution physique ou des présupposés sur la constitution psychologique des individus qui sont dans chaque groupe. Deuxièmement, que puisque ce qui définit les groupes, c'est leur situation relative l'un par rapport à l'autre, il y a une raison à ceci, une raison qui est constituée par les bénéfices que l'un des groupes tire de cette situation. Donc, on a un système d'explication – et c'est cela que j'entends par matérialiste –, où il n'y a pas de dominations naturelles, mais où en revanche, il y a des dominations motivées : on recherche ce que le groupe dominant tire de cette domination.

Voilà la théorie de référence. À partir de cette théorie de référence, puisque je faisais le postulat que l'oppression des femmes devait être vue de la même façon, il me fallait donc chercher quel était le bénéfice que tiraient les hommes, le groupe dominant, de la situation inférieure des femmes. J'ai fait comme si je ne savais rien de l'idéologie dominante qui croit savoir pourquoi les femmes sont dans une situation inférieure. Je repartais à zéro. Je disais « Je ne sais rien, je constate que les femmes sont dans une situation inférieure, je ne m'occupe pas de ce qu'on dit sur les causes de cette infériorité, sur la constitution psychique des hommes ou leur constitution physique, sur la constitution psychique des femmes ou leur constitution physique. Je les considère comme deux groupes faits d'individus tout à fait ordinaires et dont il se trouve que l'un est assujetti à l'autre, et je cherche les mécanismes de cette domination, et je cherche les bénéfices retirés par le groupe dominant ». S'il y avait domination, il y avait domination dans un but. Donc j'ai cherché les bénéfices et je les ai cherchés dans une direction où je n'aurais pas pu les chercher même cinquante ans plus tôt, puisque je les ai cherchés dans la direction de l'exploitation économique, c'est-à-dire que j'étais fortement influencée par le paradigme marxiste de la lutte de classes et de l'extorsion de travail.

Pourquoi ai-je cherché dans la famille ? Il y a deux raisons à cela. Premièrement parce que l'ensemble du mouvement des années 1970 s'est mis à regarder du côté de la famille, parce que le renouveau du féminisme s'est fait sur la base d'une croyance (qui est peut-être erronée) que les droits formels avaient été gagnés et qu'il fallait chercher ailleurs que sur le plan législatif et ailleurs même que sur le plan du travail, du travail à l'extérieur.

Deuxièmement parce que je cherchais une base matérielle, c'est-à-dire d'exploitation du travail, qui soit commune à l'ensemble des femmes.

Louis Astre

S'il est vrai que le regard féministe en 1970 était concentré sur les problèmes de la famille, sur divers problèmes posés par la structure de la famille et par son rôle et son statut social, est-ce que cela suffisait pour justifier que votre analyse de l'exploitation du travail de la femme soit centrée sur l'activité assurée par celle-ci au sein même de la famille ? Est-ce qu'il n'y a vraiment pas d'autres raisons que le fait que vous ayez regardé dans le même sens que toutes les autres ?

Liliane Kandel

Il y a quelque chose sur lequel on est passé très vite là, c'est qu'on était quand même, à l'intérieur des mouvements d'extrême gauche dans les années 1970, malgré tout dans la fascination de la lutte des travailleurs. Et il était tout à fait fondamental me semble-t-il par rapport à ça de prouver que les femmes n'étaient pas seulement battues ou maltraitées, mais qu'elles étaient des travailleuses, exactement au même titre que les prolétaires ou les sous-prolétaires et là c'était des bagarres internes à l'extrême gauche qu'il fallait mener. Dire que le travail domestique était un travail, c'était extrêmement mal reçu.

Christine Delphy

Oui, je crois que c'est ça. Le problème avec le travail salarié des femmes était que justement toutes les femmes n'ont pas un travail salarié ; et à partir du moment où je cherchais à définir les femmes comme résultat de la construction d'une exploitation, il fallait que je trouve une exploitation qui soit commune à toutes, qui constitue ce groupe en groupe. Et même là d'ailleurs j'ai quelques difficultés puisqu'à tout moment donné, seule une grande majorité des femmes accomplit du travail domestique. Cela m'a posé un problème dans l'analyse, c'est pour ça que j'ai dit que seulement les femmes qui sont effectivement mariées ou vivant en concubinage ou d'ailleurs mères seules (sauf que ça je ne l'ai pas dit dans « L'ennemi principal », mais je le dis maintenant) constituent une classe parce qu'on leur extorque du travail gratuit, donc qu'elles sont dans des rapports de production spécifiques, ce qui est la définition d'une classe.

Ceci dit, il est sûr que ça ne suffit pas à définir les femmes, ou les hommes d'ailleurs. Je pense qu'il y a là deux questions.

Une analyse de classe, une analyse en termes de rapports de production est

possible. Je pense qu'elle est possible.

Mais il est vrai que si le rapport de production sert à définir les prolétaires et les capitalistes, on ne peut pas dire ça des femmes et des hommes de la même façon. La division entre femmes et hommes : la catégorie femme, la catégorie homme, sont tellement pertinentes pour la pratique sociale qu'elles sont même fondamentales dans l'identité personnelle des gens. Ce qu'on ne peut pas dire de la catégorie prolétaire et de la catégorie capitaliste, car se sont des catégories d'analyse. Il y a beaucoup de gens qui disent : « moi je suis plombier » ou « je suis OS » mais qui ne vont pas dire « je suis prolétaire ». La plupart des gens ne sauront même pas que ces catégories-là s'appliquent à eux. Les catégories de classe sont objectives et ne sont pas forcément reprises subjectivement ; et ces deux types de catégorisation – objective et subjective – n'ont pas le même statut.

J'ai trouvé quelque chose qui est commun aux femmes et qui est une exploitation matérielle ; et on peut dire que l'oppression des femmes comporte l'exploitation matérielle ; c'est certainement nécessaire mais ce n'est pas suffisant à expliquer le côté universel de la distinction hommes-femmes, le fait qu'elle sert à tout. La distinction entre homme et femme sert à tout, pas seulement à classer les gens dans le travail domestique. Pour vous donner un exemple, d'abord un ouvrier plombier peut ne pas savoir qu'il est un prolétaire s'il n'est pas affilié à un syndicat ou s'il n'a pas lu les bons livres. On peut appartenir objectivement à une classe et ne pas avoir une conscience de classe. Aussi cette distinction n'est pas toujours pertinente. Ce plombier a une appartenance de classe objective, mais peut avoir en plus, une appartenance de classe subjective, une conscience de classe, se considérer comme un prolétaire, il peut même considérer que c'est une partie importante de sa définition de lui-même d'être un prolétaire en lutte avec le capitalisme, les patrons, etc. Mais s'il va au cinéma, ou s'il va en vacances ou s'il se baigne, il va se concevoir d'autres façons qui seront peut-être prioritaires. Alors que la primauté de la catégorie homme ou femme, elle, est toujours là. La définition en tant que femme ou qu'homme est toujours, quelle que soit la pratique, pertinente pour la société et les individus. Si mon plombier se noie, je ne vais pas dire : « voilà un prolétaire en train de se noyer », je ne vais pas dire même « voilà une personne en train de se noyer », je vais dire « voilà un homme en train de se noyer ». Si une femme se noie, on ne dit pas « voilà une personne en train de se noyer », on dira « voilà une *femme* en train de se noyer ». Expression qui n'apparaît pas très pertinente *a priori* puisque, après tout, se noyer, c'est une question d'eau, de poumons et de respiration, et pas d'organes génitaux, et pourtant la distinction est faite.

La catégorisation – les critères que les sociétés trouvent pertinents pour distinguer les individus – et la classe sont distincts. La catégorisation est peut-être, en dernière analyse, fondée sur la classe mais cela reste une question, un objet d'étude, pour le moment.

Louis Astre

Quels sont les caractères principaux de l'analyse produite dans « L'ennemi principal » ? En quoi divergeaient-ils, voire même contredisaient-ils, l'approche traditionnelle, à l'époque des communistes ou celle des « gauchistes » ?

Christine Delphy

L'analyse de la famille dans l'orthodoxie de gauche était la suivante : « La famille est un lieu d'oppression idéologique », et au maximum, quand l'oppression des femmes était reconnue, l'oppression des femmes était attribuée au capitalisme qui lui-même était créateur de la famille, qui avait besoin de la famille pour produire des individus soumis à l'ordre. Voilà, la famille était un instrument de mise au pas de la classe ouvrière, ce qui fait qu'on ne comprenait pas très bien à quoi elle servait dans la classe bourgeoise par exemple, dans la classe propriétaire.

Telle était la vision de la famille dans le marxisme orthodoxe.

Quant à l'approche du travail et de l'exploitation, elle était très simple : les gauchistes considéraient que les femmes étaient opprimées (pour les gauchistes, oppression veut dire oppression de type psychologique) et qu'elles étaient exploitées uniquement dans le travail salarié, c'est-à-dire un peu surexploitées par rapport aux hommes. L'intérêt de voir uniquement la surexploitation dans le travail salarié, c'est que la surexploitation dans le travail salarié fait, des femmes qui travaillent, certes des sur-victimes, mais des sur-victimes toujours des mêmes vilains, des capitalistes. Alors que si on admet qu'il y a une exploitation dans la famille, il devient très difficile de soutenir que les hommes n'en bénéficient pas, il devient très difficile de soutenir qu'il n'y a pas une division entre les femmes et les hommes. Il y a tout un débat sur le travail domestique (qui s'est passé surtout en Angleterre et un petit peu ensuite au Canada) ; beaucoup de gens reconnaissaient que le travail domestique était gratuit, reconnaissaient qu'il y avait une extorsion d'un surtravail au sein de la famille, reconnaissaient que le travail domestique était un travail, puis essayaient de le rapporter au capitalisme. Ce qui les gênait le plus dans le genre d'analyse que je fais, c'était que dans mon analyse les bénéficiaires du travail domestique ne sont pas les capitalistes mais les conjoints, (maris ou concubins), les pères (si ce sont les filles qui font le

travail domestique), les enfants (si ce sont les mères qui font le travail domestique), de toute façon les partenaires dans la famille, et non pas la classe capitaliste. Et d'ailleurs, il y a toujours des gens pour qui la famille actuelle avec sa division du travail et le travail domestique est une création du capitalisme et bénéficie au capitalisme. Comment peut-on justifier cette opinion ? Eh bien on dit par exemple : « Les femmes reproduisent la force de travail de leurs hommes, de leurs conjoints, maris ou concubins tandis que si elles ne le faisaient pas, les capitalistes devraient le faire. Donc c'est une économie pour le capitalisme. »

Pourquoi je continue à maintenir que c'est faux ? Vous avez vu qu'il y a un postulat : si les femmes ne reproduisaient pas la force de travail de leurs maris, et pour parler plus clairement, ne lavaient pas leurs chaussettes et ne faisaient pas leur cuisine, les capitalistes, les patrons seraient obligés de payer pour que ces services soient rendus aux travailleurs. C'est complètement faux. On a une population témoin, les femmes qui travaillent ; qu'elles soient célibataires ou qu'elles soient mariées, elles n'ont pas une femme pour laver leurs chaussettes ou faire leur cuisine et cependant elles travaillent sans surcroît de salaire mais au contraire pour des prix inférieurs au salaire des hommes ; ce qui montre bien que les capitalistes peuvent très bien trouver une force de travail à qui ils ne sont pas obligés de payer des services domestiques.

Louis Astre

Est-ce que vous pouvez donc préciser mieux maintenant ce que vous avez apporté dans « L'ennemi principal » concernant l'analyse du travail domestique et les mécanismes d'exploitation du travail domestique ? Votre démonstration prenait en compte non seulement le travail domestique dans des familles de salariés du monde industriel, mais je me rappelle aussi que vous évoquiez notamment l'hypothèse du travail domestique dans le monde agricole, qui apparaissait beaucoup plus lumineuse encore pour votre démonstration.

Christine Delphy

J'ai essayé de prendre les points par ordre de consensus croissant. Que le travail dit ménager soit un travail n'allait pas de soi, bien qu'il y ait déjà eu depuis assez longtemps, menées par les comptables nationaux, des études du temps pris par le travail ménager, et qui le considéraient comme une richesse. Les budgets-temps montraient le temps supérieur de travail des femmes quand on additionnait leur temps de travail salarié et leur temps de travail ménager. Et puis il y avait aussi des évaluations, par certains comptables nationaux, de la valeur qu'aurait ce travail ; parce que les comptables nationaux avaient calculé la

valeur de remplacement de cette production domestique. Les féministes ne sont pas parties de rien ; d'abord elles avaient des chiffres sur le temps de travail ménager, les budgets-temps étaient déjà un domaine d'études bien développé, en tous les cas dans les pays occidentaux ; et puis il y avait déjà au moins l'idée qu'on pouvait, si on le voulait, ajouter la valeur virtuelle de cette production à la valeur du produit national des pays. Donc, l'idée que c'était du travail et que ça avait une valeur, les deux étant liés, ne venait pas particulièrement des féministes, elle venait aussi d'autres secteurs de la société, par exemple des économistes spécialisés dans la comptabilité nationale qui se posaient ce genre de question avec des préoccupations qui n'avaient rien de féministes. Mais enfin ces études d'économistes étaient très peu connues, elles étaient très peu divulguées. Dans les cercles sympathisants de l'extrême gauche, il n'était pas pris pour acquis que le travail ménager fût un travail, et donc si ce n'était pas pris pour acquis là, *a fortiori*, ce n'était pas pris pour acquis ailleurs. Mais les éléments existaient et on pouvait les prendre.

Ce qui s'est mis à devenir acquis pour les féministes, quelle que soit leur explication ultérieure, c'est que le travail ménager était un vrai travail. Ce n'était pas une occupation. Il y a eu très vite un accord là-dessus y compris parmi les gens qui dans le débat sur le travail domestique maintenaient une position « marxiste orthodoxe », c'est-à-dire qui pensaient que, ultimement, ce travail bénéficiait au capitalisme. On peut dire que si il y eut un consensus sur une idée, qui a vraiment changé les choses par rapport à l'idéologie dominante et qui est très vite passé même au niveau scientifique, c'est-à-dire qui n'a pas été contesté très longtemps, ni beaucoup, c'est sur l'idée que le travail ménager est un travail.

Vous me demandez ce que mon approche a eu de particulier par rapport à celle des communistes orthodoxes ? Admettre que le travail ménager est un travail était difficile, parce que le travail ménager n'est pas salarié, n'est pas rémunéré. Alors la question ensuite est l'explication de la gratuité de ce travail. Or c'est là que les gens divergent beaucoup.

Il y en a (par exemple, Seccombe, un Anglais qui est venu dans le débat vers 1974) pour qui ce travail n'est pas gratuit parce qu'il est rémunéré par l'entretien donné par le mari. Il y en a d'autres qui considèrent qu'il est gratuit mais qu'il est normal qu'il ne soit pas rémunéré parce qu'il a seulement une valeur d'usage. C'est la position de Benston, de Larguia et de beaucoup d'autres c'est-à-dire qu'il ne saurait, ne pourrait pas, être échangé et on sait qu'en termes marxistes en tout cas, valeur et valeur d'échange sont la même chose.

Là où je me distingue de cette analyse, c'est que j'ai dit : « En fait ces biens

ont une valeur. » Je l'ai prouvé de deux façons. Ces biens ont une valeur qui n'est pas seulement une valeur d'usage. Si je fais une petite boulette avec mon chewing-gum, elle n'a une valeur que pour moi, c'est ça une valeur d'usage : moi je peux m'en servir, mais je ne peux pas vous la vendre parce que cette boulette est tellement adaptée à mes goûts à moi que je ne pourrai jamais la vendre à qui que ce soit. Mais le travail ménager a une valeur d'échange et la preuve en est qu'on trouve les services, les produits du travail ménager des femmes dans leur rôle d'épouse ou de mère, sur le marché. C'est une démonstration qui est difficilement réfutable. On sait très bien qu'on trouve des plats chez les charcutiers, on sait très bien qu'on peut faire laver le linge dans les blanchisseries, etc. ; je ne vais pas refaire la liste.

Le deuxième aspect de ma démonstration, qui à mon avis est plus intéressant, c'est qu'il y a aussi une autre continuité : celle entre le travail ménager et les biens et services qui sont produits dans le cadre de ce qu'on appelle l'autoconsommation familiale. C'est un concept peut-être un peu difficile à cerner par des profanes, je vais essayer de commencer par un autre angle. Dire que le travail ménager n'a pas de valeur bien que ce soit un travail, comme le disaient même les féministes, c'est un peu contradictoire ; cette contradiction est due au fait qu'on estime que ce n'est pas productif. Or, dans l'analyse de ce qui était productif, on tournait complètement en rond. On disait « cela n'est pas productif parce que ça n'est pas payé ». La gratuité, on l'expliquait par le fait que ce ne soit pas productif. Mais comment jugeait-on si c'était productif ou non ? Par le fait que ce soit payé ou non. Donc, on tournait en rond, et je crois que là se trouve le problème le plus important et sur lequel il n'y a toujours pas de consensus.

Pourquoi ce travail est-il gratuit, est-ce qu'il est légitimement gratuit ? Certains auteurs disent qu'il n'est pas gratuit puisque la femme est entretenue par son mari et ils considèrent que c'est une rémunération et une rémunération suffisante. Cela pose des problèmes parce que si vous considérez que l'entretien est une rémunération, ça veut dire que c'est un très curieux travail : il change totalement de valeur selon la richesse de la personne pour qui vous l'effectuez. Une femme peut être entretenue dans un deux-pièces minable sans eau chaude pour faire quatre heures de travail ménager par jour, c'est ce qui est la moyenne, tandis que pour les mêmes quatre heures de travail ménager, une autre femme vit dans un huit-pièces et partage la consommation d'un mari qui gagne cinq cent mille francs par an au lieu de cinquante mille francs. Est-ce que vraiment le travail de l'une produit une valeur tellement plus grande que celui de l'autre ?

Or, si on évalue la valeur qu'elle produit à la façon dont elle est rémunérée, on est obligé de dire que l'une produit beaucoup plus que l'autre. Et on ne peut pas dire cela non plus parce que c'est manifestement absurde.

Pour sortir de cette impasse, j'ai pris l'exemple d'un travail non rémunéré de production, qui est jugé productif par les comptables nationaux et qu'ils appellent la production pour l'autoconsommation des ménages, par exemple, la production des jardins familiaux ou les productions des ménages agricoles. Qu'est-ce qui se passe ? La plupart des ménages ont un revenu qui est purement monétaire. Mais pour certains ménages, par exemple les ménages agricoles ou les ménages dont on sait qu'ils ont des jardins, on ajoute à leur revenu un revenu qui est d'une certaine façon fictif. C'est-à-dire, on ajoute l'évaluation de ce qu'ils ont produit et consommé eux-mêmes. On sait qu'ils ont produit des animaux – des poulets, des lapins. Qu'ils ont produit des légumes, des fruits, etc. – pour eux-mêmes. Et, puisqu'ils n'ont jamais ni vendu, ni acheté cette production, puisque cette production n'est jamais passée par le marché, on pourrait en dire qu'elle n'a pas de valeur ; or ce que font les comptables nationaux, c'est ce que j'ai fait dans la première partie de ma démonstration en cherchant les équivalents sur le marché. Ils disent : « Cette famille a consommé tant de kilos de poireaux dans l'année, le kilo de poireaux coûte en moyenne tant, je rajoute cette valeur à leur revenu, puisqu'ils l'ont consommée. »

Mon raisonnement était le suivant : les comptables nationaux en rajoutant cette valeur aux revenus des ménages et en le rajoutant au produit national conçoivent donc bien que ce travail-là a une valeur et est productif. Mais ils s'arrêtent là, c'est-à-dire à une certaine liste d'activités qui sont généralement agricoles et ils ne vont pas jusqu'au bout ; ils calculent la valeur de remplacement de la production des poireaux ou la valeur de remplacement d'un animal vivant et cru, c'est-à-dire qu'ils disent : « Vous avez consommé dix lapins dans l'année et cinquante kilos de poireaux que vous avez produits vous-même, voilà combien vous les auriez payés sur le marché et je rajoute cette valeur à votre revenu. » La comptabilité nationale s'arrête là. Mais il n'y a aucune raison de s'arrêter là. Ou bien on s'arrête en amont et on ne prend en compte ni les poireaux ni les lapins : on supprime le concept d'autoconsommation, ou bien on prend en compte tout, c'est-à-dire tout le travail qui est nécessaire pour que ces produits soient consommés. On dit : « Vous auriez acheté ces poireaux sur le marché, ils vous auraient coûté tant. » on pourrait répondre « non, parce qu'on ne les a pas achetés dans un état consommable, il faudrait considérer la valeur qu'on les aurait payés dans un restaurant. » À ce moment-là on s'aperçoit que ce ne sont

pas seulement les ménages agricoles ou les ménages qui ont un jardin qui font de la production pour l'autoconsommation, mais tous les ménages puisque tous les ménages achètent des produits à transformer et y ajoutent une certaine quantité de travail pour les consommer réellement. Donc il y a un arbitraire dans la comptabilité nationale qui n'est pas justifié. Il faut prendre une des logiques ou l'autre. Ou on considère qu'il ne faut jamais rien ajouter, qu'il n'y a pas de production pour l'autoconsommation, ou on considère qu'il faut ajouter et, à ce moment-là, il n'y a pas de raison de s'arrêter à un moment du processus de production d'un produit consommable. On prend l'ensemble du poireau ; c'est-à-dire jusqu'au moment où il est porté à la bouche, ou rien du tout. Si on prend l'ensemble du poireau on prend le travail ménager. Si on considère que d'avoir cultivé, d'avoir mis de l'engrais sur le poireau, d'avoir cueilli le poireau, d'avoir fait toutes ces opérations sur le poireau, ce sont des activités productives – ce qu'on considère puisqu'on le met dans l'évaluation du produit national –, à ce moment-là il faut considérer que d'être allé acheter le poireau sur le marché, d'avoir épluché le poireau, d'avoir lavé le poireau, d'avoir cuit le poireau, d'avoir mis le poireau dans un plat, d'avoir fait une vinaigrette pour le poireau, etc., tout ça c'est également productif. Donc c'était ça mon raisonnement. Mais là je crois que personne ne m'a suivie, c'est-à-dire que la plupart des gens qui étudient le travail domestique ou qui l'ont étudié du point de vue de sa valeur ont continué de le considérer comme produisant des biens et services fondamentalement différents de ceux du marché. Et la plupart ont aussi continué de limiter le travail domestique au travail ménager.

La plupart des gens continuent de considérer que le travail ménager est un travail spécial parce qu'il produit des « valeurs d'usage » ; ils n'ont pas fait cette analyse dont je parle et cette analyse a deux conséquences. D'une part, elle dit que le travail ménager n'est pas spécial : c'est un cas de figure du travail pour l'autoconsommation, c'est un cas de figure du type d'économie qu'on trouve chez les gens qui habitent à la campagne, qui produisent une partie pour le marché, pour un revenu monétaire, et une autre partie pour consommer eux-mêmes. Le travail ménager c'est une production qu'on pourrait porter sur le marché, qu'on trouve aussi sur le marché et qu'on choisit de consommer soi-même. Je disais que c'est une activité productive ni plus ni moins que les autres activités de production pour l'autoconsommation, du point de vue du ménage.

Liliane Kandel

L'essentiel de la démonstration, me semble-t-il, était justement de montrer que

la seule chose qui définit réellement le travail ménager c'est le fait qu'il y a une sorte de relation structurelle d'exploitation entre les bénéficiaires de ce travail et celles qui sont tenues de le faire, et ça ne se définissait que par ça. À l'intérieur d'une relation d'extorsion de travail, quel que soit par ailleurs le type de produit fabriqué ou le type de rémunération reçue. C'était extrêmement clair et extrêmement important parce que ça permettait de sortir de : « Les femmes sont faites pour repriser des chaussettes – après tout c'était même dans leur destin – ou elles sont faites pour être entretenues richement ou pauvrement. » Elles sont faites pour faire ce que la situation conjugale, ou presque conjugale, exige d'une femme. Et je pense que c'était tout à fait fondamental de dire que c'est un système de relations qui définit le rapport entre sexes à l'intérieur de la famille.

CHRISTINE DELPHY

Je suis contente de voir que cette idée a quand même été reprise par certaines féministes, et peut-être plus en Angleterre d'ailleurs qu'en France. Je disais qu'il y a deux conséquences à ça.

Il y a d'une part le fait qu'on considère le travail ménager comme productif et d'autre part le fait de voir une continuité entre le travail proprement ménager, c'est-à-dire ce qui est fait par toutes les femmes et qu'on appelle le ménage au sens technique du terme et les autres travaux domestiques, qui peuvent être très différents (comme disait Liliane) que peut faire une femme pour aider son mari. Je disais que d'une part il y avait une continuité entre le travail, les services fournis sur le marché et le travail ménager ; donc ce ne sont pas des produits qui auraient en eux-mêmes un caractère purement d'usage et qui ne peuvent pas être échangés. D'autre part il y a une continuité entre ce qui est reconnu comme productif par la comptabilité nationale, la culture des poireaux, et ce qui n'est pas reconnu comme productif, la cuisson des poireaux. Entre la culture domestique et la cuisson domestique du poireau, la comptabilité nationale fait une coupure arbitraire, mais si elle considère que la première partie, la culture du poireau, est productive, elle doit considérer que la cuisson du poireau est productive.

Mais la deuxième partie de ma démonstration consiste à prendre les choses à l'inverse. Maintenant je veux regarder les conditions de non-rémunération. On s'aperçoit à ce moment là que la non-rémunération n'est pas réservée à une certaine catégorie de tâches ou à une certaine catégorie de produits, c'est-à-dire par exemple à la cuisson des poireaux ou au lavage des couches. On s'aperçoit que tout ce qui est fait dans le cadre de la relation conjugale est gratuit. Même si

ce sont des choses qui sont considérées en tant que tâches comme productives. Or si on regarde ce que font les femmes, on s'aperçoit que très souvent elles aident leur mari dans leur profession – elles ne font pas que le travail strictement ménager – et qu'elles ne sont pas plus payées pour ça. Donc, c'est un peu une démonstration par l'absurde puisqu'on voit la gratuité s'appliquer à des choses qui, d'une façon générale, sont considérées comme productives. Je regarde ce qu'il y a de commun à ces deux situations de non-rémunération : ça n'est pas le fait qu'on fasse tel ou tel type de travail, puisqu'on peut faire des tâches appelées en général non productives ou ménagères ainsi que des tâches appelées productives, et dans les deux cas ne pas être rémunérée. Le point commun, c'est la relation conjugale ; donc j'ai dit : « *Ce sont les femmes en tant qu'épouses et dans le cadre de cette relation qui ne sont pas rémunérables, ce n'est pas le type de tâche qu'elles font.* »

La même femme qui va soit visser un boulon pour aider son mari garagiste, soit laver une chaussette en tant qu'épouse et mère, quelle que soit la profession de son mari, gratuitement dans le cadre de la relation conjugale, dès qu'elle le fait en dehors de son ménage, de sa famille, va être rémunérée pour le faire.

C'est le mariage qui nous fait sortir de la productivité, du marché, et il ne faut pas regarder les tâches, il faut regarder les rapports de production.

Louis Astre

Il faut regarder les rapports de production, et quelle va être la nature du lien d'exploitation de la femme par l'homme dans un ménage ? C'est vraiment le rapport conjugal, c'est-à-dire que le rapport d'exploitation c'est le lien de dépendance qui est imposé à la femme par le cadre matrimonial.

Christine Delphy

On sait que même pour les femmes qui travaillent, leur contribution moyenne est de l'ordre d'un tiers de l'ensemble des ressources monétaires du ménage, mais on ne sait pas comment c'est redistribué entre les conjoints, cela reste un mystère. Mais enfin si on admettait que c'est redistribué également, ce dont on peut douter, à ce moment-là, si je contribue à un tiers du revenu global et vous contribuez à deux tiers et qu'on partage également, c'est la personne qui contribue le moins qui a le plus intérêt à rester dans cette association. Et si on admet l'hypothèse d'un partage égal, on peut dire que cette personne a un niveau de vie supérieur à celui qu'elle aurait si elle dépendait de ses propres ressources.

Mais si on prend quelqu'un qui n'a pas de ressources monétaires du tout comme une femme au foyer, l'exploitation d'une femme est cachée par sa

magnitude, par son ampleur même. On voit ou on croit voir plus clairement, mais parce que c'est plus de cent ans après les analyses de Marx, et il a quand même passé des volumes et volumes à essayer de la décrire, et de la faire toucher du doigt, on croit voir plus clairement l'exploitation des ouvriers parce que Marx a parlé de plus-value ; donc on dit que l'ouvrier a un en-moins par rapport à la valeur de son travail ; c'est comme si on pouvait dire « le patron lui prend tant dans sa poche ». Mais dans le cas de la ménagère qui n'est pas payée, on se dit « mais qu'est-ce qu'il lui prend puisqu'elle n'a rien ? », et c'est vrai qu'on ne peut rien prendre à quelqu'un qui n'a rien ; mais il ne lui prend pas de l'argent. Il lui prend tout simplement du travail directement sans passer par l'extorsion de plus-value.

D'où un effet paradoxal : l'exploitation est moins apparente. Parce que la plus-value est un en-moins du salaire. Ici pas de salaire. Donc on ne peut calculer le « en-moins » ; et nous sommes tellement conditionnés par le marché et la valeur monétaire, l'équivalent universel, qu'on oublie que la source de toute valeur comme le but de toute exploitation, c'est du travail. Et la ménagère, qui ne fait « que » travailler, n'apparaît pas exploitée.

La question est : en quoi cette exploitation consiste-t-elle ? Est-ce qu'elle consiste en un en-moins ou est-ce qu'elle consiste dans la dépendance ? C'est ça qui est le plus difficile à dire. Il y a deux définitions possibles de l'exploitation. Il y a l'exploitation du point de vue du bénéficiaire et l'exploitation du point de vue de la personne qui est exploitée. Du point de vue du bénéficiaire, on peut la compter en heures de travail ou en manque à dépenser, par exemple on peut dire que ce que l'exploiteur gagne, c'est tant d'heures de travail qu'il aurait dû faire lui-même, ou qu'il aurait dû payer. Mais du point de vue de l'exploitation des femmes, est-ce qu'on peut dire exactement, à propos des femmes qui font le travail ménager, quel est le lien entre l'exploitation de leur travail (c'est-à-dire le fait qu'elles accomplissent un travail qui n'est pas rémunéré) et leur dépendance ? Celle-ci cache souvent le fait que leur travail n'est pas rémunéré. En effet, comment est-ce que l'idéologie dominante voit la situation de la femme qui n'a pas de travail à l'extérieur ? On considère finalement qu'il est tout à fait juste que ce soit elle qui fasse le travail ménager puisqu'elle n'apporte aucune ressource monétaire dans le ménage ; alors que dès que la même femme a un travail extérieur, le fait qu'elle accomplisse malgré tout le gros du travail ménager apparaît déjà comme posant plus de questions. Or quand je dis que l'extrême de l'exploitation cache l'exploitation elle-même, c'est parce que dans la mesure où les femmes au foyer n'ont absolument pas le choix, il n'est pas du

tout vu qu'elles sont dans un système où il leur est structurellement impossible d'avoir du travail et une autonomie financière, de telle sorte qu'on peut extorquer leur travail dans le cadre de la relation conjugale et d'une façon non limitée. On se place au moment où les choses apparaissent et on dit « voilà une femme qui devrait être bien contente d'être entretenue par quelqu'un puisque après tout elle ne gagne pas sa vie elle-même et Mon Dieu, qu'elle fasse le ménage en récompense de ce service éminent qui est de l'entretenir, c'est bien la moindre des choses ».

Du point de vue de l'analyse philosophique, ce en quoi consiste la plus grande oppression dans le travail ménager, ce n'est pas du tout clair si on doit l'analyser d'abord en termes de dépendance ou d'abord en termes d'heures de travail - extorqué.

Si on donne un prix à ces heures, et qu'on dise : « Voilà une femme qui est au foyer, il faut que son entretien corresponde à la valeur de ce qu'elle fait, et il faut que l'entretien que lui donne son mari corresponde à ça, ou qu'il lui donne la somme correspondante » et si on s'aperçoit que finalement, elle fait plus d'heures de travail que ce qu'elle reçoit en compensation sous forme d'entretien, et qu'à ce moment-là seulement on décide que c'est injuste : je pense que ce serait une analyse fausse. Parce que si on se contentait d'évaluer monétairement le travail ménager des femmes au foyer, on arriverait peut-être au résultat qu'elles travailleraient moins, ou encore qu'elles toucheraient directement de l'argent de leur mari. Qu'est-ce que cela changerait fondamentalement à leur situation ? Je pense que ça changerait un petit peu d'un point de vue quantitatif, mais est-ce que la caractéristique centrale de cette exploitation n'est pas de dépendre d'une personne ? Est-ce que ce n'est pas ça qui est finalement le plus grave, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas sur un marché avec des employeurs possibles interchangeables ? *Ceci pose des questions sur la notion même d'exploitation domestique mais aussi sur la notion d'exploitation capitaliste. Est-ce qu'on peut égaler l'exploitation des ouvriers à la quantité de travail qui leur est extorquée ? C'est-à-dire, est-ce qu'on résoudrait l'exploitation capitaliste si on ajoutait à la feuille de paie de l'ouvrier, toutes choses étant égales, la part équivalente à la plus-value ? Si on raisonne par l'absurde, on se rend bien compte que si un ouvrier a les poumons brisés par les fumées d'usines et la vie gâchée par les cadences et le travail à la chaîne et le travail posté, est-ce que vraiment son exploitation va cesser parce qu'on rajoutera à sa feuille de paye l'équivalent de la plus-value ?* Or la plus-value, c'est le bénéfice que tire le capitaliste, c'est tout ce qu'il voit en effet. Pour lui ça prend cette forme-là. Mais

est-ce que l'exploitation subie est la même que l'exploitation dont on bénéficie ? Ce n'est pas sûr du tout. En fait *l'équivalent monétaire de l'exploitation, sous la forme de la plus-value, ce n'est certainement pas l'aspect le plus important de l'exploitation.* Car si on prenait les mesures citées plus haut de compensation monétaire (salaire ménager pour la femme, remboursement de la plus-value pour l'ouvrier) qu'est-ce qu'on aurait ? Des ouvriers qui vont à l'usine en Mercédès, et des ménagères qui font le marché en manteau de fourrure, ce serait vraiment dorer la cage.

Louis Astre

Donc dans l'oppression féminine vous retrouvez les deux dimensions ?

Christine Delphy

Oui, dans l'oppression des femmes on retrouve les deux dimensions. On peut l'évaluer quantitativement mais je ne pense pas que ce soit le plus important pour les victimes de l'exploitation.

Liliane Kandel

J'ai été extrêmement frappée lorsque tout à l'heure tu disais ce qui se passe quand les femmes travaillent, parce que la dernière étude qui est sortie cet été de l'Insee montre que dans un couple où les deux conjoints travaillent au dehors, l'homme fait 2 h 41 de tâches domestiques, donc vingt minutes de plus qu'il y a dix ans mais que la femme continue à en faire 4 h 38. Donc le double. Que dans les ménages de retraités, dont on ne peut plus dire que les hommes gagnent de l'argent à l'extérieur, c'est encore pire ; les femmes de soixante-cinq ans passent trois heures de plus que leur mari en travaux domestiques.

Louis Astre

Dans « L'ennemi principal », vous avancez aussi la justification d'un mouvement féministe autonome. Je souhaite que vous nous éclairiez sur ce point et après quoi, je vous interrogerai sur la nature du rapport homme/femme dans le couple à la lumière de votre analyse d'exploitation interne au couple.

Christine Delphy

Je crois que ce qu'on peut dire brièvement, c'est que le consensus sur l'autonomie du mouvement était largement acquis et n'a pas besoin du type d'analyse que je fais, c'est-à-dire qu'il y a des tas de femmes qui ne font pas ce type d'analyse et qui considèrent qu'il y a un antagonisme entre femmes et hommes qu'elles peuvent placer à différents endroits, et on peut aussi considérer que quelle que soit la nature de l'antagonisme on a besoin d'un mouvement

autonome pour des raisons purement stratégiques. Dans « L'ennemi principal » je disais en effet qu'il était nécessaire de donner une base théorique dans l'analyse même de l'oppression des femmes, des bases de cette oppression, à l'autonomie du mouvement. Là-dessus je pense que j'ai un peu changé d'avis, c'est-à-dire que je pense qu'il n'y a pas une telle adéquation entre analyse et stratégie. Vous pouvez avoir une analyse qui continue de relier l'oppression des femmes au capitalisme et cependant admettre qu'il faut un mouvement autonome. Ou inversement, vous pouvez très bien avoir des analyses qui considèrent qu'il y a une oppression tout à fait spécifique des femmes et qui pour des raisons diverses peuvent souhaiter qu'il y ait une lutte non autonome (par exemple, les femmes qui militent chez les Verts allemands).

Donc maintenant je ne dirais plus que les deux sont liées, l'expérience montre que les stratégies ne découlent pas forcément des analyses d'une façon logique et rationnelle.

Louis Astre

Vous avez dans « L'ennemi principal » avancé l'idée, le concept de classe, les femmes constituent une classe au sens originel du terme, enfin au sens marxiste du terme, en ce sens qu'elles font l'objet d'une exploitation sur le terrain de la production. Elles constituent une classe différente et opposée à celle des hommes. L'homme étant l'exploiteur. Et vous parlez d'oppression à ce sujet.

D'autre part, vous débouchez sur l'idée d'une stratégie autonome du mouvement féministe c'est-à-dire d'une action des femmes excluant les hommes.

La question qui a été posée, en tout cas le problème que beaucoup se sont posé, non seulement parmi les hommes mais parmi les femmes, c'est celui de la conclusion que vous en tirez sur la nature psychologique du rapport femme/homme dans le couple. Quand un couple existe, il y a certes dans ses éléments constitutifs un rapport d'ordre économique que vous avez analysé. Il n'y a pas que cela, il y a aussi toute la dimension psychologique, il y a l'amour. Comment cela se traduit-il dans votre analyse ? Est-ce que cette oppression et cette prise de conscience de l'oppression doit déboucher sur une dégradation des rapports psychologiques entre le couple, doit tuer l'amour ?

Christine Delphy

Là-dessus je dirai deux choses qui sont contrastées et qui ne sont pas définitives, c'est-à-dire qui ne peuvent pas épuiser la question.

D'une part, je crois qu'il y a une constante de l'analyse féministe, et depuis les

premiers mouvements organisés féministes, c’est que *la revendication d’égalité ou l’affirmation que les femmes étaient opprimées, a souvent été faite non pas contre les relations d’amour entre les sexes, mais au contraire au nom des relations d’amour entre les sexes.* C’est ce qu’on voit très souvent chez, par exemple, les grandes auteures féministes du 19e siècle, à un moment où les femmes étaient encore plus structurellement dépendantes des hommes, surtout les femmes qui s’exprimaient. Les femmes bourgeoises ou aristocratiques étaient les plus dépendantes, comme d’ailleurs l’avait bien noté Engels. Il n’y avait pas de possibilité d’indépendance économique de ces femmes, *primo* parce qu’il n’y avait pas de travail pour elles, elles ne pouvaient pas travailler, et deuxièmement parce que même si elles appartenaient aux classes possédantes par leur naissance, les régimes matrimoniaux et le Code civil (dans tous les pays) faisaient que même une femme qui en tant que célibataire aurait possédé un héritage à l’instar de son frère ou de son mari, du moment où elle était mariée devenait une mineure, était sous la tutelle économique de son mari. Et c’était contre cela que les féministes du 19e siècle aussi bien aux États-Unis et en Angleterre qu’en France protestaient ; elles protestaient contre ce statut, elles protestaient évidemment au nom de la liberté et de la dignité, mais aussi, disaient-elles, parce qu’il est impossible qu’il y ait des sentiments authentiques entre deux personnes dont l’une contrôle si absolument l’autre.

C’est un thème qui n’est pas purement féministe, une distinction que notre culture fait depuis longtemps et qui dévalorise le mariage d’intérêt et valorise le mariage d’amour. C’est une revendication qui est propre à toute la culture occidentale : ne pas mélanger ces deux sphères, ne pas mélanger la sphère de l’intérêt et la sphère des sentiments qui étaient de fait mélangées. Si vous regardez les auteurs du 19e siècle par exemple, aussi opposés, aussi différents que Zola et Proust par exemple, vous vous apercevez que pour eux, dans la description des personnages féminins, cette distinction n’est pas si claire que cela pour la bonne raison qu’elle n’était pas claire dans la réalité ; et d’une certaine façon, les féministes de la même époque étaient à l’avant-garde de leur culture, c’est-à-dire que ce que disaient les femmes du 19e siècle serait repris à l’heure actuelle par des hommes, non seulement par des écrivains, mais par n’importe quel jeune homme ; ils voudraient pouvoir distinguer, dans les sentiments que leur porte une femme, l’intérêt intéressé de l’intérêt désintéressé qu’est l’amour.

Donc dans la revendication féministe de la fin du 19e siècle, la revendication de liberté, la revendication d’égalité des femmes avec les hommes n’est pas faite

contre les relations privilégiées avec les hommes, mais au contraire au nom de ces relations sentimentales et pour que celles-ci soient véritables, soient authentiques.

D'autre part ceci est-il compatible avec une analyse des rapports entre les femmes et les hommes en terme de classes ?

Dans la revendication ci-dessus, on trouve l'idée qu'il y a une prédisposition à ce que ces deux groupes, les hommes et les femmes, aient des rapports privilégiés entre eux. Et l'idée qu'on peut les définir de cette façon-là.

Et je crois que les premières féministes les définissaient aussi de cette façon-là ; elles disaient que les rapports de dépendance que les femmes ont à l'égard des hommes font qu'il y a des rapports d'intérêt entre les deux groupes et que ces rapports d'intérêt nuisent aux rapports sentimentaux. Donc, elles acceptaient la prémisse selon laquelle ces deux groupes devaient avoir des rapports privilégiés, c'est-à-dire que les rapports sentimentaux s'établissaient d'abord entre les femmes et les hommes, mais aussi la réciproque de cette proposition, la proposition symétrique : que les rapports sentimentaux entre individus s'établissent sur la base du fait qu'ils sont de sexe différent ; que c'est précisément parce que les femmes et les hommes doivent avoir une complémentarité sexuelle et sentimentale que non seulement l'inégalité est gênante mais qu'elle est particulièrement choquante.

On part de la prémisse que le rapport « naturel » entre ces deux groupes (c'est ce que disait Marx), c'est un rapport sexuel ou sentimental. Et à partir de ça, on peut soit justifier les inégalités entre les deux groupes, c'est ce que font tous les auteurs conservateurs, soit comme le font les féministes du 19e siècle, dire que justement parce que ces groupes sont appelés à avoir des relations sentimentales entre eux et même que c'est leur raison d'être, l'inégalité entre eux dans le domaine économique, en faussant ces rapports sentimentaux, est encore plus choquante qu'entre d'autres groupes.

Alors je dirai que sur ce point il y a l'idée d'une prédisposition à l'hétérosexualité qu'on partage moins aujourd'hui et qu'on devrait moins partager. Cela ne veut pas dire que l'analyse féministe du 19e siècle soit fausse, ça veut dire qu'on peut progresser dans l'analyse. Quelles sont donc pour moi les implications du fait de considérer les femmes et les hommes comme deux classes antagonistes ? *Eh bien je pense que ça n'a pas d'implications du point de vue de la possibilité de leurs rapports sentimentaux, ni dans un sens ni dans l'autre.* D'une part, comme on dit d'une façon populaire, « Ça n'empêche pas les sentiments », ça n'a pas d'implication négative ; d'autre part, il n'y a pas, à mon

avis, de prédisposition à ce qu'il y ait des rapports sentimentaux particulièrement entre ces deux groupes, sauf à penser que les rapports hétérosexuels sont des rapports sexuels ou sentimentaux plus naturels que d'autres rapports. Cela n'a donc pas d'implication positive non plus. Donc comme je ne pose pas cette prémisse, je ne pense pas qu'il y ait une spécificité dans le rapport de classe entre les hommes et les femmes par rapport à d'autres rapports de classe.

En revanche, dans la période actuelle, à un moment donné où l'hétérosexualité est une norme et où les gens vivent en couple, c'est un problème par rapport à la lutte. Alors il y a un troisième point que l'on peut voir, c'est dans quelle mesure est-ce que le fait que les gens vivent en couples hétérosexuels, d'une façon générale, est un résultat de ce rapport de classe ? On peut considérer que ce rapport amoureux est une condition de l'extorsion du travail ménager. On peut aussi considérer, d'une façon moins schématique, que ces deux choses sont corrélées de façon aléatoire : sans rapport de cause à effet ; on ne peut pas dire que l'amour serait un moyen, comme ça a été considéré par certaines analyses, le moyen le plus sûr d'extorquer du travail aux femmes. On a une situation où la majorité des gens vivent en couple hétérosexuel. Et vous avez à la fois ces relations sentimentales et ces relations économiques ; on peut savoir chronologiquement pour tel ou tel couple lesquelles sont premières, mais savoir lesquelles sont premières structurellement, ça je pense que c'est très difficile.

Louis Astre

Je vous arrête parce que précisément dans « L'ennemi principal » vous aviez indiqué les limites de votre approche, vous établissiez les éléments de base de l'analyse de l'exploitation de la production des femmes, et vous disiez : « il y aurait un autre travail à entreprendre, c'est l'analyse de l'autre pan de l'exploitation des femmes qui est l'exploitation de la reproduction, qui est le contrôle de leur reproduction ». Depuis un moment, je me demandais si précisément dans vos considérations sur l'hétérosexualité des couples, considérée comme la norme sociale, ne jouait pas essentiellement ce problème de la reproduction et du contrôle de la reproduction plutôt que celui de l'exploitation du travail.

Alors sur ce point, est-ce que vous avez procédé à des analyses théoriques depuis « L'ennemi principal » ou bien n'avez-vous pas mené d'investigations sur cette question du contrôle de la reproduction, la seconde grande exploitation des femmes par les hommes ?

Christine Delphy

À l’époque, je ne savais pas très bien où mettre les exploitations qui n’étaient pas celle du travail, c’est-à-dire les oppressions telles que le viol, la contrainte à l’hétérosexualité, la contrainte à la reproduction, etc. C’est donc ce que je mettais sous « reproduction ». Et à mon avis, faussement. Je crois à l’heure actuelle, qu’il *est même très dangereux d’utiliser le terme de « reproduction ». Il y a trop de jeux de mots là-dessus. On confond généralement reproduction biologique et reproduction sociale. Mettre sous le terme de « reproduction » par exemple ce que l’on appelle la sexualité, c’est déjà préjuger de ce qu’est la sexualité.*

Louis Astre

Ce n’est plus la reproduction, c’est ça ?

Christine Delphy

C’est préjuger de ce qu’est la sexualité, c’est-à-dire retomber dans les termes de l’idéologie dominante pour laquelle la sexualité n’est qu’un moyen pour la reproduction biologique de l’espèce. Je pense qu’il y a tout un travail qui n’a pas été fait ; dans le domaine de la production et du travail, nous avons déjà les choses bien dégagées du point de vue conceptuel. En revanche, pour ce qui n’est pas travail, vous avez des tas de catégorisations possibles. Je constate que quand on parle du contrôle de la reproduction des femmes, il est très difficile de le faire sans faire tout un tas de présupposés y compris sur la sexualité, et que, quant à dire comment les deux s’articulent, je trouve que c’est également très difficile. Je pense que l’on n’en est pas encore là ; pour expliquer pourquoi, il faudrait que je rentre dans le détail des quelques analyses qui sont faites aujourd’hui sur le contrôle de la reproduction.

Je vais vous donner un seul exemple pour essayer de vous montrer à quel point c’est difficile. Tout le monde depuis vingt ans, y compris les féministes, dit : « Avec la contraception, avec la liberté de l’avortement mais surtout avec la liberté de la contraception, maintenant enfin et au bout de cinq mille ans, la sexualité est dissociée de la reproduction. » Là-dedans, il y a deux présupposés. L’un c’est que la contraception est quelque chose de nouveau historiquement. C’est une réduction de la contraception aux nouvelles formes de contraception, à la contraception chimique, etc. Alors qu’on devrait savoir que la contraception existe en Occident depuis longtemps sous la forme qui a été étudié par Ariès du *coïtus interruptus* et que les contraceptions de type mécanique se retrouvent dans de très vieilles civilisations également, en plus évidemment des possibilités de contrôle des naissances données par l’avortement et l’infanticide, etc. Mais il y a

une objection plus fondamentale à l’idée que sexualité et procréation sont naturellement liées et qu’il faut un effort humain pour les dissocier. Cette objection c’est que l’*on présuppose que la sexualité humaine est naturellement hétérosexuelle et naturellement d’un type fécondant.* Or, bien au contraire, il faut un effort humain, un effort culturel pour que les possibilités sexuelles des êtres humains soient canalisées vers un type de sexualité qui produit éventuellement la fécondation et la reproduction.

Il faut toute une socialisation, c’est-à-dire un apprentissage et une endoctrination, éventuellement une coercition, qui canalisent les énergies ou potentialités sexuelles des individus des deux sexes vers une seule forme de rapport qui est le rapport hétérosexuel de type coïtal : c’est le seul qui produise de la reproduction, c’est-à-dire qui associe sexualité et reproduction, mais il n’est pas plus naturel que les dizaines d’autres formes de satisfactions sexuelles qui sont interdites ou considérées comme déviantes dans notre culture (et dans beaucoup d’autres cultures : mais toutes les cultures connues – qui représentent un nombre infini des cultures ayant existé – sont patriarcales, ont une forme ou une autre de domination masculine).

Louis Astre

Je voulais revenir sur l’idée que le développement des techniques modernes de la contraception ne soit pas nécessairement un vecteur de libération sexuelle.

Christine Delphy

Non, je n’ai pas dit ça. Je n’ai pas dit que ce n’était pas un vecteur de libération sexuelle. Ce que j’essaie de dire, c’est qu’*on fait comme si sexualité et reproduction étaient unies par la nature. Or elles ne le sont pas, pas dans l’espèce humaine.* Sexualité et reproduction sont liées dans les espèces animales, mais ne sont pas liées par la nature dans l’espèce humaine, au contraire il faut un effort humain, un effort de la culture pour arriver à les lier si intimement, il faut réduire tous les rapports sexuels possibles naturellement au seul accepté culturellement et appelé *le* rapport sexuel.

Louis Astre

Ce qui me paraît quand même nouveau aujourd’hui, c’est la généralisation des pratiques contraceptives. C’est une pratique qui tend à se généraliser à l’échelle des masses et c’est là une différence par rapport à ce qui se passait dans les siècles antérieurs.

Deuxièmement, et surtout, cette généralisation même banalise l’idée de la

contraception et donc contribue à séparer l'idée de l'activité sexuelle de celle de la reproduction. Et en ce sens, c'est véritablement un vecteur de libération sexuelle.

Christine Delphy

La société sépare dans un deuxième temps ce qu'elle a uni dans un premier temps et qui n'est pas nécessairement uni. On commence par faire en sorte que les possibilités d'activité sexuelle, qui sont multiples, de chaque être humain, soient dirigées vers une seule sorte de rapport ; on interdit toutes les autres formes de rapports, l'homosexualité, l'autoérotisme, mais aussi les rapports hétérosexuels non coïtaux ; on canalise tout vers cette forme de sexualité qui est la seule fécondante. Ensuite, et c'est assez drôle, on s'en plaint. Et il faut avoir recours à la contraception d'une façon massive ; mais uniquement parce que ce rapport très particulier qu'est le coït bénéficie d'une couverture médiatique et d'une publicité massives également.

Louis Astre

Mais les interdits dont vous parlez tendent quand même aujourd'hui de façon concomitante à s'atténuer.

Christine Delphy

De cela je suis beaucoup moins sûre, je pense qu'*on assiste plutôt à une généralisation de l'hétérosexualité* ; il ne faut pas oublier que l'exercice de la sexualité même de type hétérosexuel était à la fin du 19e siècle pas du tout garanti pour environ un tiers de la population puisqu'il y avait des tas de gens qui restaient célibataires et, la sexualité étant interdite en dehors du mariage ou étant rendue très difficile, n'avaient pas accès de façon régulière ou garantie à la sexualité. Or depuis le 19e siècle, les gens qui étaient interdits de mariage, c'est-à-dire surtout les domestiques qui étaient très nombreux, les cadets et les cadettes qui ne pouvaient pas se marier dans la civilisation rurale (or, à la fin du 19e siècle, neuf personnes sur dix étaient dans l'agriculture), ces gens-là se marient. En somme, ce qui s'est passé, c'est qu'il y a eu une démocratisation du mariage ou du concubinage, bref de la cohabitation avec rapports sexuels. C'est-à-dire que le droit à vivre en couple est maintenant devenu un des droits fondamentaux, et vivre en couple implique aussi l'exercice de la sexualité de type hétérosexuel. D'une façon qui coïncide dans le temps, on assiste aussi à certaines remises en cause de cette norme. Mais il faut voir que les remises en cause de cette norme vont de pair avec la généralisation sur le plan statistique de cette norme.

Louis Astre

Selon vous, il est très difficile d'apprécier les avancées depuis une quinzaine d'années. Certaines sont ambiguës, beaucoup paraissent aussi fragiles, non assurées de façon irréversible. On constate de plus qu'émergent à nouveau des offensives idéologiques en sens contraire en France ou aux États-Unis. Par ailleurs, nous savons que sur la question de l'avortement par exemple, les acquis législatifs sont tout à fait insuffisants par rapport aux demandes du mouvement féministe. Alors à quoi faut-il attribuer l'actuel tassement du mouvement féministe par rapport à la dynamique dont il a fait preuve tout au long des années 1970 ? Avez-vous sur ce point un élément d'appréciation ? Tout porterait à préciser que le combat doit continuer car la vigilance s'impose et il y a encore bien des étapes à franchir.

Christine Delphy

Il y a plusieurs façons d'apprécier ceci, qui ne sont pas forcément des éléments d'explication ; mais on peut le restituer pour commencer dans un contexte général d'affaiblissement des mouvements sociaux, d'affaiblissement des luttes en général qui lui-même a deux composantes : une composante militante, la fin du militantisme, et une composante idéologique, ce qu'on appelle « la fin des idéologies », que personnellement j'appellerais plutôt la « droitification » de l'ensemble des sociétés occidentales et qui est peut-être particulièrement frappante dans la société française. Et par droitification, je n'entends pas le succès plus grand sur le plan électoral de la droite. D'une façon générale, il y a un mouvement vers la droite du spectre idéologique de l'ensemble de la société française qui passe à l'intérieur de chaque mouvement politique et même à l'intérieur de chaque personne. Il y a eu tout ce mouvement de désenchantement de la gauche et de l'extrême gauche par rapport au socialisme réel ; mais on a jeté le bébé avec l'eau du bain et *on est passé d'un désenchantement avec les socialismes réels à un enchantement avec les démocraties libérales qui lui n'a pas de raison d'être.* On procède toujours de cette façon manichéenne ; on dirait, que parce que les socialismes réels ont beaucoup déçu, il faut nécessairement trouver que les démocraties libérales sont très bien. Encore une fois, on est passé d'un extrême à l'autre comme si, parce qu'on se mettait à critiquer le totalitarisme et l'absence de liberté dans les socialismes réels il fallait dès lors cesser de critiquer les démocraties libérales. Donc on passe très facilement de l'idée que c'est ce qu'on a de « moins pire » à l'idée que c'est ce qu'il y a de mieux et c'est ça que j'appelle la droitification.

Louis Astre

Vous semblez considérer que le tassement relatif mais réel du mouvement féministe n'est donc pas lié aux avancées qui ont pu être réalisées au cours des dix ou quinze dernières années, qu'il s'agit d'un élément s'inscrivant dans un mouvement plus global de l'ensemble de la société.

Christine Delphy

D'une part, je disais : on peut replacer le tassement du mouvement féministe dans ce mouvement plus général. C'est comme s'il n'y avait pas de troisième voie ; c'est comme s'il y avait ou bien les socialismes réels ou bien les démocraties libérales et qu'il fallait choisir le moindre des deux maux. *On n'entend plus prononcer par exemple le mot de révolution*, mais ce qui est plus grave encore c'est qu'on pourrait très bien abandonner l'idée de la révolution marxiste-léniniste et rester dans une optique de transformation. Or, ce dont on s'aperçoit c'est que même cette optique-là est complètement abandonnée, que même les gens qui luttent contre les inégalités le font d'une façon défensive ; ils n'ont presque plus de justification idéologique pour lutter contre les inégalités ; la notion même d'égalité est devenue tout à fait ringarde ; or autant on pourrait dire que l'idée d'une transformation brutale et violente de la société a été abandonnée parce qu'on s'est aperçu que ça débouchait sur des socialismes réels qui étaient totalitaires, autant il n'y a pas de raison de passer de l'abandon de cette idée à l'abandon de la philosophie de base. On pourrait dire qu'on abandonne le moyen violent mais que l'on garde le même but. Or on a changé de but : d'une façon générale, la société a changé de but, n'a plus le but d'être plus égalitaire, en tous les cas, ce n'est plus une valeur.

Même la droite avant 1981 parlait encore de « justice sociale ». Cela ne voulait pas dire qu'elle y croyait vraiment mais cela montrait qu'elle reconnaissait une espèce de consensus idéologique dans le pays, selon lequel les inégalités n'étaient pas quelque chose de souhaitable. *Maintenant même la gauche a du mal à parler de justice sociale. C'est-à-dire qu'en fait ce qui se passe, c'est que l'inégalité elle-même paraît juste.* Il y avait une équation entre justice et égalité sur laquelle il y avait plus ou moins un consensus. Maintenant, ce serait plutôt le contraire : il y a un consensus que ce qui est juste c'est l'inégalité ; il y a le retour à la mode des modèles du darwinisme social.

Par exemple, peu de féministes imaginaient une révolution féministe sur le modèle marxiste-léniniste, c'est-à-dire de la prise du pouvoir et d'un coup d'État soudain.

En revanche, le féminisme radical disait que le système est fondamentalement mauvais et doit changer, mais on ne sait pas par quelles étapes on va y arriver et on sait implicitement qu'on ne va pas le faire d'une façon soudaine et violente. On peut avoir des moyens réformistes, c'est-à-dire des moyens graduels et n'impliquant pas une prise du pouvoir d'État ou des coups d'État, tout en ayant un but qui est une transformation totale et qui est une transformation radicale, qui prend les choses aux racines et qui coupe ces racines. Mais on peut les couper avec une hache, et on peut les couper avec une lime à ongles.

Je voudrais revenir à ce qu'on peut imaginer des causes du tassement du mouvement féministe. Il y a donc ce mouvement général et le mouvement féministe ne peut évidemment pas être pris d'une façon isolée, donc il y a un tassement général des idéologies, du militantisme et même de la remise en cause idéologique des sociétés occidentales où nous vivons. C'est-à-dire on renonce de plus en plus à les mettre en cause, on renonce à imaginer d'autres choses, on renonce à avoir des utopies.

Et puis il y a peut-être aussi des problèmes internes à chaque mouvement, peut-être des problèmes internes au mouvement féministe. Parfois, il me semble, mais c'est une analyse tout à fait subjective, qu'il y a eu une contradiction dans le mouvement lui-même, dans ses présupposés. C'était très bien de dire « le privé est politique », mais ça voulait dire aussi une obligation pour chaque femme de transformer sa vie ici et maintenant. Or souvent la possibilité n'était pas là, ou l'obligation était difficile à vivre.

Dans « le privé est politique », il y a deux aspects principaux. Il y a un aspect qui est purement théorique et qui dit *grosso modo* que cette division public/privé, social/non social, est complètement fausse. Déjà c'est une division sociale que de répartir la vie entre « public » et « privé ». Ce slogan signifiait par exemple que les relations dans la famille sont des relations politiques, que la famille est un groupement politique. Les relations dites amoureuses entre les sexes sont des relations socialement construites. C'était une façon de récupérer pour l'analyse politique des tas de relations qui étaient vues comme de l'ordre naturel. C'est une révolution littéralement de la théorie mais ça n'implique pas grand-chose pour la stratégie politique.

L'autre aspect, quand on dit « le privé est politique », c'est le contexte des années 1960 ; beaucoup de revendications politiques ont eu comme expression le slogan de 68 « Changez la vie maintenant » ou « Changez tout de suite » et pour conséquences les mouvements de retour à la campagne, l'utopie de sortir de la société, la politique de l'exemple ; tous ces phénomènes-là disaient : « Nous

voulons changer la vie pas comme les partis communistes qui disent le changement est pour plus tard, en attendant, après la révolution. » Ils disaient : « La révolution on veut la faire tout de suite et on veut faire ce qu'on peut dès maintenant. » Il y avait cet aspect-là aussi dans le slogan féministe « le privé est politique ».

Il y a une contradiction parce qu'il y a des limites à ce qu'on peut faire dès maintenant, alors que l'utopie est ambitieuse. Un monde où les classes de sexe n'existeraient plus est le but du féminisme radical. *Quand on dit supprimer les classes de sexe, ça ne veut pas dire supprimer physiquement les individus.* De même que quand on parle d'une société sans classes, on veut dire qu'il n'y a plus d'exploitation des prolétaires par les capitalistes, pas une élimination physique de ces derniers ; *une société sans sexe ne signifie ni qu'on castre les gens, ni qu'on les élimine, mais veut dire que la distinction entre les sexes n'a plus de pertinence sociale.*

Eh bien, quand on lie cette utopie-là, qui est évidemment à long terme, au slogan « le privé est politique », qui lui-même exprime un souci de changer sa vie tout de suite et exprime un refus d'un certain type de politique qui était celui de la gauche traditionnelle, c'est-à-dire où on vivait comme tout le monde en attendant la révolution et où les lendemains qui chantent cela serait pour les petits-enfants et par pour nous, on arrive à une contradiction. D'un côté on a une utopie qui est vraiment radicale, on a un point d'arrivée qui demande beaucoup de transformations sociales et de l'autre, on a une exigence de changer tout de suite. Alors là je crois qu'on s'est heurté à cette contradiction ; beaucoup de femmes pouvaient par exemple voir intellectuellement la famille comme étant bien le produit d'une société patriarcale ; pouvaient voir qu'en étant dans une famille, elles aidaient à maintenir dans sa forme actuelle une société patriarcale, tout en ayant envie d'avoir des relations affectives dans leur vie aujourd'hui et maintenant. Or, les possibilités de choix ne sont pas immenses : elles se sont trouvées dans des situations où, pour avoir cette vie affective, elles ont été amenées à entrer dans des situations de couples, des situations familiales.

Je pense que si on admettait plus facilement que certaines choses ne peuvent pas être faites dans le temps de nos vies à nous, parce qu'elles demandent non seulement une volonté ou un courage personnels mais des transformations sociales sur lesquelles nous n'avons pas de prise immédiate, on admettrait plus facilement de vivre un certain type de vie tout en continuant à garder comme but à long terme un changement radical de la société. Je pense que *le problème du mouvement c'est de ne pas avoir évalué la distance qui existe entre le*

changement possible dans la vie de chaque femme et le changement à long terme. Alors il me semble que ce qui s'est passé, c'est que beaucoup de femmes, voyant qu'elles ne pouvaient pas changer dans leur vie à elles, se sont dit : « Il vaut mieux que je renonce à l'utopie féministe en général parce qu'autrement, je suis dans la contradiction, puisque le féminisme exige de moi que je fasse ce que je dis. »

Et à mon avis, ça c'est une conception du féminisme, que moi je n'ai jamais eue, et que je trouve très dangereuse. Certes un mouvement n'est pas juste une utopie, un mouvement exige une implication et éventuellement des sacrifices personnels.

On a souvent reproché aussi au féminisme d'ailleurs, de devenir une morale. On a dit : « Le féminisme est devenu moraliste. » Mais ce qui serait malheureux, ce serait qu'un mouvement politique n'ait pas de morale. Il a forcément une morale. Il est là *pour* avoir une morale, entre autres choses. À partir du moment où on fait une certaine analyse de la société, il se dégage des notions d'exploitation, et d'oppression, des idées de ce qui est bien, de ce qui est mal, des idées de la façon dont on doit se comporter, une morale en bref. Il y a des façons d'agir plus féministes que d'autres et ça on ne peut pas y échapper. On a dit : « Le féminisme fait de nouvelles normes. » Bien sûr ! On ne peut pas être sans normes. À partir du moment où on récuse les anciennes normes, on se trouve en train d'en fabriquer de nouvelles. Et l'idée qu'on pourrait être dans une liberté totale est totalement absurde pour la bonne raison qu'il faut bien donner un contenu à ses conduites : si je ne vais pas ici, je vais là, mais je ne peux pas être nulle part. On ne peut pas agir n'importe comment car ça n'existe pas le « n'importe comment ». On agit d'une façon ou d'une autre ou d'une troisième, mais on ne peut pas être dans le « rien ».

Ce n'est donc pas le « moralisme » qu'il faut accuser, c'est l'aplatissement des deux niveaux ; la non-prise de conscience qu'il y a des changements qu'on peut faire tout de suite, qu'on peut faire soi-même et pour lesquels on est responsable, et puis qu'il y en a d'autres qu'on ne peut pas faire, et je dirais même plus : si on s'imagine qu'on peut les faire, à ce moment-là on est dans une perspective qui va vers la défaite. Pourquoi ?

Parce qu'on ne se rend pas compte justement de l'effet de structure. Or je pense que ce qui s'est passé pour beaucoup de féministes, beaucoup de femmes dans le mouvement, c'est qu'en même temps qu'elles disaient : « Ceci est la faute de la société » et qu'elles essayaient d'analyser les structures de la société qui faisaient que les femmes étaient comme ceci ou comme cela, elles avaient

des idées très volontaristes un peu semblables aux utopies des jeunes qui sont partis vivre dans des communes, elles croyaient qu'on pouvait « quitter » la société, qu'on pouvait tout changer individuellement.

Dans le féminisme, il y avait deux courants contradictoires qui pouvaient coexister dans la même personne : à la fois l'idée qu'il existe des structures sociales très contraignantes et l'idée très volontariste qu'il n'« y a qu'à », il n'y a qu'à cesser de faire ceci, il n'y a qu'à cesser de faire cela. Une idée qui fait la part belle à l'idéologie dominante selon laquelle finalement les gens se marient parce qu'ils le veulent ou que les gens font tel métier parce qu'ils le veulent, etc.

Il y a toujours ce problème d'évaluer la part de déterminisme : *si on est dans un système trop déterministe, on n'a plus de morale et on est comme les militants traditionnels pour qui il n'y a pas de changement au niveau individuel possible. Mais si on a une analyse trop peu déterministe, à ce moment-là, on ne fait plus la distinction entre ce qu'on peut changer soi-même et ce qu'on ne peut pas changer soi-même.* Je pense par exemple aux femmes qui disaient : « Si seulement les femmes arrêtaient de se marier. » Elles considéraient, comme le fait l'idéologie dominante, que les femmes se marient parce qu'elles le veulent. C'est vrai évidemment dans un certain sens. Il est rare de voir une mariée contrainte par son clan aujourd'hui chez nous.

Ce qu'on n'a pas vraiment fait, c'est apprécier exactement – et je ne vois pas pourquoi le mouvement féministe l'aurait fait puisque la sociologie depuis cent ans n'a pas réussi à le faire – *quelle est la marge de manœuvre d'un individu.* Il y a une marge de manœuvre, le nier, ce serait nier les différences individuelles, y compris les différences morales qui existent entre les individus ; il y a des gens qui ont plus de courage que d'autres et le nier serait absurde. Mais il y a aussi des limites au domaine d'application des qualités morales, qui est justement la marge de manœuvre individuelle, ce que l'action d'un individu peut changer. Le mouvement, comme les autres mouvements, a toujours hésité entre les deux extrêmes : extrême du déterminisme et extrême de la liberté individuelle. À mon avis, il est assez triste que beaucoup de femmes, parce qu'elles ont vu qu'elles ne pouvaient pas changer certaines choses dans leur vie, en aient conclu que ces choses étaient inchangeables à long terme et qu'elles avaient eu tort dans leur utopie.

1. « Le patriarcat, une oppression spécifique » a été publié dans *Le féminisme et ses enjeux*, FEN, Edilig, 1988. Le centre fédéral de la FEN (Fédération de l'éducation nationale), l'un des principaux syndicats de l'Éducation nationale de l'époque, commanditait des recherches ; sous l'impulsion de Louis Astre, beaucoup de ces recherches dans les années 1980 concernaient les femmes. C'est lui qui a conçu *Le*

féminisme et ses enjeux, constitué d'articles ou d'interviews de vingt-sept féministes connues pour leurs écrits, afin de sensibiliser son syndicat aux questions féministes. L'entretien entre Louis Astre et Christine Delphy avait été organisé par Liliane Kandel, et elle joue un rôle non négligeable dans le déroulement de l'entretien. Après le départ de Louis Astre, cette direction de recherche a été abandonnée par la FEN.

Libération des femmes ou droits corporatistes des mères ?[1]

Depuis son émergence historique en 1968-1970 dans les pays occidentaux, le nouveau mouvement féministe a bien sûr évolué. Cette évolution n'est pas une : c'est pourquoi les bilans et histoires sont si difficiles. Des mouvements d'idées contradictoires se dessinent presque sur chaque sujet, et on peut, selon la pondération que l'on donne à telle ou telle position, définir la direction générale ou, plus modestement, dominante, de façons parfaitement opposées. Si l'on est consciente que l'on ne peut dégager la signification de tous ces mouvements désordonnés qu'après coup, il est cependant très frustrant – étant donné l'espérance de vie moyenne – de se dire que pour comprendre ce qui se passe sous nos yeux il faudrait laisser passer un siècle et même de préférence deux, et que l'on doit se résigner à ce que l'histoire qu'on vit n'ait « ni queue ni tête ». De surcroît, devant le surgissement dans le champ des idées féministes d'éléments incongrus, de priorités inattendues, il est difficile de penser que ces incongruités sont dues au hasard, et donc de résister à la tentation de leur trouver une tête – ou une queue. Comme cet essai est critique, on peut se demander pourquoi j'appelle ces discours « féministes ». La première raison est qu'il faut, en matière politique, être nominaliste : est féministe qui se dit féministe, et il ne m'appartient pas, non plus qu'à quiconque, de décerner cet adjectif comme un titre. L'autre raison, plus substantielle, est la continuité qui existe entre le -féminisme et le non-féminisme. On pourrait définir le féminisme comme uniquement ce qui ne se retrouve pas ailleurs, ce qui est en rupture totale avec les autres discours. Mais cela est impossible. D'une part, cela conduirait à élaguer considérablement à l'intérieur des discours féministes, à leur retirer leur caractère global, et donc à les rendre inintelligibles. Mais surtout ce serait une erreur au regard de l'histoire des idées, et même de l'histoire tout court. Aucun mouvement d'idées n'est une pure contestation, un pur refus. Toute contestation des valeurs *x* s'appuie sur des valeurs *y*. Pour qu'on puisse s'appuyer dessus, il faut que ces valeurs existent. Le féminisme, comme les autres mouvements progressistes, même s'il dénonce le caractère oppressif de nos sociétés, et surtout s'il le dénonce, doit pour ce faire s'appuyer sur des valeurs progressistes. Ce n'est pas le féminisme qui a inventé à lui tout seul les valeurs de liberté et d'égalité, bien que dès l'origine – par exemple pendant « l'âge des Lumières » – il ait participé au débat en contestant les définitions dominantes de ces concepts. Ces valeurs continuent d'exister, même dans des sociétés demeurées

oppressives. Ceci signifie que toute contestation de nos sociétés s'appuie sur les contradictions de ces sociétés ; et que, de façon réciproque mais non synonyme, nos sociétés sont contradictoires, ce qui permet la contestation.

Mais ceci signifie aussi que si le féminisme est en continuité avec les valeurs de nos sociétés, il est en continuité avec toutes ses valeurs, y compris les valeurs non-progressistes.

Ce texte ne traite donc pas de tout « le » féminisme, ni de toutes les féministes. Il traite d'un aspect de la configuration qu'est le féminisme aujourd'hui. Cet aspect n'est pas une tendance constituée, comme on peut le dire des « tendances » des mouvements militants. C'est une tendance intellectuelle, que l'on peut trouver à des degrés divers dans les configurations intellectuelles des divers mouvements, et à des degrés divers chez les individus.

Et c'est en cela que cet aspect m'importe. C'est la troisième raison pour laquelle, qu'on les appelle « féministes » ou non, il faut prendre en compte ces discours parce que, plus que d'une tendance isolable dans tel ou tel groupe, il s'agit à mon sens d'une tentation qui existe, plus ou moins fortement et de façon plus ou moins manifeste ou plus ou moins consciente, dans toute individue.

La revendication maternelle

Cette tendance ou tentation n'existe pas dans les textes, tout au moins formulée comme telle. C'est moi qui ai, à partir de textes divers, formulé une hypothèse sur ce qu'ils pouvaient bien avoir en commun. Cette hypothèse est que l'on peut trouver, dispersés dans des écrits ayant des sujets différents et des actions ou campagnes également diverses, des éléments communs qui forment un ensemble que j'appellerai, faute d'un meilleur terme, « la revendication maternelle ». Je définirai celle-ci par trois aspects :

- la tendance à fonder les droits des femmes – leur revendication de libération – sur leur spécificité (et non sur leur universalité, c'est-à-dire leur appartenance à l'espèce humaine) ;
- la tendance à fonder cette spécificité sur leur fonction particulière dans la procréation (ceci n'est guère nouveau ni dans l'histoire des idées sur les femmes, ni dans l'histoire du féminisme. Mais l'accent mis aujourd'hui sur la filiation peut sembler nouveau) ;
- la tendance à revendiquer des droits spéciaux sur une autre catégorie d'êtres humains : les enfants (à ce stade de l'évolution de l'idéologie de la spécificité, la nouveauté consiste en ce que la maternité et son idéalisation deviennent des boucliers derrière lesquels s'avance, masqué, le refus du partage de la propriété

des enfants avec les hommes).

La revendication maternelle est donc une revendication de spécificité fondée sur la maternité ; réciproquement, la maternité serait spécifiante. Cette réciprocité illustre bien le problème central posé par toute idéologie de la différence. Qu'elle s'applique au groupe des femmes ou à d'autres groupes, la spécificité permet de demander des droits exorbitants (au sens juridique, c'est-à-dire excédant le droit commun), non concédés à d'autres, mais cette même spécificité exige, c'est le revers de la médaille, de renoncer à tous les autres droits – au traitement commun. C'est bien de cela qu'il semble s'agir en ce moment : cette maternité – cette *maternitude* – spécifiante, constitue la base à partir de laquelle certaines tendances présentes dans le féminisme réclament aujourd'hui la propriété exclusive des enfants. Cette conquête apparaît de toute évidence d'une importance majeure à ces individues et à ces courants. Qu'ils en soient conscients ou non, il est certain que cette démarche n'est pas *objectivement* compatible avec des revendications fondées sur l'universalisme, et que faire cette revendication, c'est renoncer implicitement à la pleine appartenance à l'espèce humaine. D'autre part, cette revendication de propriété porte non pas sur des biens, ou sur son propre corps, mais sur d'autres êtres humains, ce qui est un problème tout aussi important.

De cette présence des composantes de la revendication maternelle dans les manifestations les plus diverses du féminisme, je prendrai trois exemples.

La préoccupation vis-à-vis des nouvelles

techniques de reproduction humaine

Beaucoup de féministes américaines, françaises, anglaises et québécoises étudient en ce moment les nouvelles techniques de reproduction humaine ; en dehors de quelques exceptions, la plupart ont une attitude vis-à-vis de celles-ci qui va de modérément négative à apocalyptique.

Certaines inquiétudes sont légitimes. Les candidates à la réimplantation dans leur utérus d'œufs prélevés par laparotomie peuvent-elles faire un choix véritablement informé ? Connaissent-elles les risques que cette opération implique tandis que le taux de succès est très bas ? Les travaux consacrés à ces aspects des nouvelles techniques de reproduction humaine (Laborie 1989, Marcus-Steiff 1986) montrent que puisque les réponses à ces questions sont négatives, les critiques sont justifiées. Cependant, on peut se demander si elles

sont spécifiques des interventions chirurgicales « remédiant » à la stérilité ou si elles ne peuvent pas s'appliquer à beaucoup d'autres, sinon à la majorité des interventions médicales ; en d'autres termes s'il ne s'agit pas d'une instance du -problème plus général, et grave dans tous les cas, de la rétention d'information et des abus de pouvoir pratiqués par le corps médical au détriment de ceux qui devraient être leurs clients et ne sont que leurs patients.

Un autre thème de critique sort du domaine des rapports entre le corps médical et le reste de la population : le phénomène des mères porteuses risque-t-il d'aboutir à une exploitation des femmes pauvres au profit des femmes riches ? Est-il acceptable dans le principe que l'on vende ses processus biologiques ? Mais si l'on parle de l'exploitation du corps, celle-ci n'est pas la plus frappante. Des centaines de milliers de prostituées, dont les trois-quarts ne sont pas volontaires mais capturées ou vendues par leurs parents et maintenues dans des conditions d'esclavage et de torture, vendent leur corps – et souvent même pas à leur profit – tous les jours. Les mères porteuses sont quelques centaines ; leur « exploitation » dure neuf mois, elle est volontaire et la vente de ce processus leur revient. Si l'exploitation du corps était vraiment la préoccupation des critiques, comment expliquer que les mères porteuses soient l'objet d'un scandale plus grand pour les féministes que la prostitution ? Ce n'est donc pas, à mon avis, l'exploitation du corps qui est le vrai motif de scandale.

On trouve aussi des tableaux apocalyptiques (Corea 1985) d'une conspiration montée par les hommes pour remplacer les femmes par des utérus artificiels. Or les quelques rares féministes qui ont critiqué ces tableaux n'ont rien trouvé dans la réalité qui donne une substance quelconque aux prophéties de Corea. Les savants machistes *pourraient* vouloir faire cela, mais rien ne prouve que c'est *cela* qu'ils recherchent ; et surtout rien ne laisse penser qu'ils en aient les moyens. Le but que Gena Corea leur attribue, quand elle – et d'autres – évoque le spectre du génocide (« gynocide »), c'est l'élimination des femmes grâce à des matrices artificielles. Le hic c'est qu'il n'existe pas encore une seule matrice artificielle ; que cette machine est loin d'être crééé, si même on voulait le faire. Le plus longtemps que l'on ait pu conserver un embryon *in vitro*, c'est *quelques jours* : on est loin des neuf mois nécessaires. Enfin, si on arrivait à produire une telle machine, on peut imaginer ce qu'elle coûterait et, *a fortiori*, le coût de la construire à des milliers d'exemplaires. Peut-on vraiment imaginer la construction d'assez de machines pour remplacer trois milliards de femmes ?

Mais surtout, imaginer que ceci représente un but à atteindre pour la moitié masculine de l'humanité – sans même parler de la faisabilité de l'opération –

c’est penser que les femmes ne sont considérées par les hommes qu’en tant qu’elles leur servent, premièrement, et deuxièmement, qu’elles ne leur servent qu’à la procréation. Or si la première proposition est malheureusement vraie, la deuxième ne l’est pas. Dire que, aux yeux des hommes, qui ont en effet le pouvoir et ne nous considèrent que d’une façon instrumentale, les femmes ne « servent » qu’à la reproduction, c’est tomber dans le piège de leur idéologie.

Certes, c’est ce qu’ils disent : cela minimise notre utilité pour eux, donc, à leurs yeux, pour l’humanité qui n’est composée, toujours à leurs yeux, que d’eux. Cela minimise aussi l’étendue de l’exploitation à laquelle ils nous soumettent. Car les femmes ne « servent » pas qu’à la reproduction : elles produisent plus de la moitié du travail de l’humanité ; et les trois-quarts de ce travail sont gratuits et bénéficient aux hommes. Quel intérêt les hommes auraient-ils à nous éliminer ? Non seulement nos œufs, mais notre travail est gratuit et nous éliminer reviendrait pour eux à tuer les poules aux œufs d’or. Beaucoup de femmes font cette erreur de confondre notre utilité réelle pour les hommes avec la représentation que la culture patriarcale donne de cette utilité, de confondre l’idéologie d’une société avec sa réalité. Ainsi, beaucoup de féministes, prenant l’idéologie au pied de la lettre, pensent que les deux propositions : « les femmes sont définies par la reproduction » et « les femmes sont cantonnées à la reproduction » sont synonymes. Or si les femmes sont définies par la reproduction, non seulement cela ne signifie pas qu’elles y soient *de facto* cantonnées, mais cette définition a pour fonction, au contraire de masquer l’étendue de leur exploitation. Si l’idéologie, pour des raisons bien compréhensibles, nous fait passer pour de pures pondeuses, le système économique patriarcal, lui, est fondé sur une extorsion beaucoup plus importante de travail. Il est contradictoire de soutenir que les femmes sont exploitées dans tous les domaines, et en même temps, que les hommes pourraient se passer d’elles dès lors qu’ils leur auraient trouvé un substitut dans un domaine.

La peur de l’élimination physique des femmes est donc, même si c’est pour de tristes raisons, infondée, et, dans l’état actuel, c’est-à-dire étant donné l’étendue de l’exploitation subie, elle est absurde. On a du mal à croire que c’est vraiment cela qui préoccupe les opposantes aux nouvelles techniques de reproduction humaine. Quelle est alors la préoccupation réelle ? Où se situe l’enjeu des nouvelles techniques de reproduction humaine pour leurs opposantes ? On en trouve une indication, il me semble, dans l’assertion constamment répétée que le rôle biologique des femmes dans la procréation est plus important que celui des hommes. Cette assertion n’est pas nouvelle, ni dans le féminisme, ni dans

l’histoire des croyances concernant la procréation. On va la retrouver ailleurs.

Pourquoi les nouvelles techniques de reproduction humaine seraient-elles une occasion privilégiée de la réitérer ? Marie-Jo Dhavernas (1991), étudiant le thème de la nature dans les discours français sur les nouvelles techniques de reproduction humaine, a trouvé que pour légiférer sur la procréation assistée, on érige en modèle immuable et réputé naturel une seule et unique forme de filiation, une seule et unique forme de parentalité : le modèle du couple et de la famille légitime occidentale. Or celui-ci non seulement n’a jamais correspondu à la réalité, il a toujours été un modèle, une norme idéale et non statistique, mais de surcroît, il est en passe de perdre même son statut de norme. On demande donc aux gens qui veulent utiliser la procréation assistée ce que les autres ne réalisent pas et qu’on a même cessé de leur demander : d’être un couple hétérosexuel, marié, etc. On a vis-à-vis d’eux des exigences beaucoup plus grandes que vis-à-vis des candidats à l’adoption. Et vis-à-vis des candidats à l’adoption, on a des exigences plus grandes que vis-à-vis des parents ordinaires.

On est donc en face d’un paradoxe : le discours et la pratique vis-à-vis des demandeurs d’adoption et de nouvelles techniques de reproduction humaine exigent que ceux-ci reproduisent les conditions d’une parentalité naturelle. Mais la parentalité naturelle, elle, n’est pas conforme à ce modèle. Et on ne demande pas aux parents naturels de l’être. Le résultat, c’est que seuls les parents non naturels sont conformes au modèle de la parentalité naturelle, tandis que la majorité des enfants procréés naturellement vit dans des familles non naturelles du point de vue du modèle. La vraie parentalité naturelle inclut toutes sortes de filiations : unilinéaire, bilinéaire, par concubinage ou par mariage, naturelle ou légitime, et toutes sortes de familles : monoparentales, biparentales, multiparentales par recomposition après divorce ; la parentalité naturelle comme discours, comme modèle est restreinte à un type de filiation, à un type de famille et surtout réservée à un type de parents : ceux réputés non naturels, par exemple adoptifs ou utilisant une forme ou une autre de concours médical.

En résumé, les parents réputés non naturels sont les seuls astreints à suivre un modèle de parentalité dite naturelle et qui n’a rien à voir avec ce que font les parents naturels.

De la même façon, certaines admonitions féministes concernant ce qui devrait être permis ou interdit quand la procréation est assistée, érigent un modèle qui se fonde sur une référence à la nature. Mais il ne s’agit pas de la même nature que celle invoquée par les législateurs. Dans cette nature « féministe », le seul lien biologique de la procréation est entre une femme et un enfant ; le rôle du

géniteur est minimisé, voire ignoré ; ce lien biologique est considéré comme la base de la parentalité, c'est-à-dire de la filiation.

Or ce modèle réputé naturel de la filiation matrilinéaire n'est pas celui qui prévaut ni dans les normes ni dans les faits. Ici ce sont les féministes qui demandent aux parents potentiels non naturels, aux demandeurs de procréation assistée, de se conformer à des exigences dites naturelles, exigences qu'elles n'ont pas vis-à-vis des parents naturels, i.e. des personnes ne faisant pas appel aux nouvelles techniques de reproduction humaine. L'hypothèse que l'on peut faire, c'est que ces féministes trouvent, dans le débat sur les nouvelles techniques de reproduction humaine, l'occasion d'exprimer leurs souhaits sur ce que devrait être la filiation, de même que le législateur y trouve l'occasion d'exprimer les siens. Mais ces souhaits, dans le cas des féministes, sont exprimés de façon détournée. En effet, la filiation est toujours – quelle que soit sa forme – *une convention sociale*. Au lieu de s'attaquer à cette convention sociale et de demander qu'elle soit changée en tant que telle, certaines critiques féministes des nouvelles techniques de reproduction humaine affirment que cette filiation existe déjà dans la nature.

Quelques reconstructions féministes de l'évolution humaine

On retrouve la même assertion dans un domaine de recherche tout à fait différent, celui des écrits féministes sur l'origine de l'oppression des femmes. Ces écrits font appel la plupart du temps à l'histoire ancienne, à l'ethnologie et à la préhistoire ; mais pas toujours. Certains sont de type philosophique, comme le livre de Mary O'Brien : *The Politics Of Reprodution* (1987). À mon sens, la distinction entre ces deux types d'ouvrage est formelle, car ceux qui prétendent se fonder sur des connaissances reconnues vont cependant bien au-delà de ce que l'état de ces connaissances permet d'affirmer. Qu'il s'agisse d'ouvrages déjà relativement anciens comme ceux d'Evelyn Reed (1975, 1979), ou d'ouvrages plus récents comme ceux d'Azalée Azad (1985), de Martha Moia (1984), de Susan Cavin (1985) ou de Suzanne Blaise (1989), tous interprètent des connaissances puisées dans des univers scientifiques souvent disparates à la lumière de postulats le plus souvent non explicites : soit totalement implicites, soit produits comme de pures assertions ne requérant pas de démonstration. Ces postulats sont de même nature que les postulats utilisés par O'Brien par exemple. Ce sont des spéculations sur les conditions de possibilité de l'existence humaine dans des conditions non spécifiées : soit dans un absolu ahistorique, soit dans une humanité primitive dont le niveau technologique et les formes

culturelles ne sont pas précisés. Il s'agit donc en réalité des conditions de possibilité de l'existence humaine avant l'émergence de toute formation ou organisation sociale. Cette question, du point de vue des disciplines dont ces auteures se réclament – l'anthropologie et la sociologie – est une contradiction dans les termes, et ne devrait pas pouvoir être posée. Elles se rattachent donc finalement, en dépit de leur utilisation de matériaux ethnologiques sur la vie humaine réelle – la vie en société – à une tradition de pensée philosophique qui place l'individu chronologiquement avant la société ; qui essaie d'imaginer l'émergence, la création de la vie en société à partir de « besoins » (biologiques, psychologiques… ?) de ces humains pré-sociaux. Donc elles postulent une nature humaine non-sociale.

Ces spéculations reposent elles-mêmes sur des prémisses postulant que l'humain est antérieur à la société ; qu'il possède des contenus : des besoins, des tendances – bref une nature intrinsèque – précis.

Pour toutes ces raisons, ou à cause de toutes ces erreurs épistémologiques placées au départ de leur démarche, je les appelle des « reconstructions féministes » parce que leur fonctionnement repose sur le même caractère mythique que les « reconstructions patriarcales » – sur ces deux points, reconstructions patriarcales et substitution du mythe à l'explication, on consultera avec intérêt *Les femmes des ethnologues* (Gossez 1982). Elles partagent avec ces dernières non seulement le caractère spéculatif de la démarche, mais aussi :

- la conception ontologique de l'humanité dont je viens de parler, i.e. l'abandon subreptice de la prémisse anthropologique selon laquelle l'humain et le culturel sont indissociables, donnés ensemble et créés l'un par l'autre ;
- un certain nombre de postulats ou de croyances de base sur les conditions d'existence de la première humanité ;
- une définition floue de cette première humanité qui est tantôt un groupe mythique, tantôt imaginée sur le modèle des populations de chasseurs-cueilleurs, par exemple sur le modèle des populations réelles ayant le plus faible niveau technologique connu.

Les reconstructions féministes divergent de leurs homologues patriarcales par les interprétations qu'elles font des mêmes prémisses. Pour schématiser, les reconstructions féministes comme les reconstructions patriarcales voient le rôle reproductif des femmes comme dictant en grande partie leur rôle social. Les deux types de reconstructions prennent pour acquis, en particulier que la femme qui accouche d'un enfant va nécessairement l'allaiter ; que la génitrice et la

nourrice seront une seule et même personne ; que la femme qui allaite va nécessairement s'occuper de l'enfant pour les soins quotidiens ; que la nourrice sera l'éleveuse ; que chacune de ces fonctions sera remplie par une seule personne ; que toutes ces fonctions seront remplies par la même personne, qu'on appellera la mère.

Jusqu'ici, les reconstructions féministes et patriarcales sont semblables. Mais les reconstructions patriarcales distinguent la filiation – l'affiliation à un groupe par le biais d'un individu, de la prise en charge – de la responsabilité de l'élevage. Pour ces féministes en revanche, non seulement tous les rôles sont confondus et considérés comme découlant de l'accouchement, mais de surcroît la filiation, le rattachement du nouveau membre de la société, le nouveau-né, à l'un des groupes de cette société, est considéré comme se faisant automatiquement : le nouveau-né serait automatiquement affilié à la femme qui l'a mis au monde. La filiation est vue comme découlant naturellement de l'accouchement, sans nécessiter aucune médiation ou décision sociale. Dans cette vue, en fait, la filiation comme acte social n'existe pas. On pourrait dire qu'elle est vue comme *découlant* de l'accouchement ; mais même la médiatisation qu'implique le terme « découlant » est supprimée dans cette vision : elle est vue comme *un des aspects* – donc comme faisant partie intégrante – de l'acte *physique* de l'accouchement.

Le deuxième point de divergence avec les reconstructions patriarcales est que les femmes, les femelles plus précisément, dans les reconstructions féministes, sont les principales responsables de la survie de la société primitive ; ce point est fortement relié au premier car la raison en est que le fait d'accoucher porte en lui-même la responsabilité sociale des jeunes, comme il porte en lui-même le rattachement social de l'enfant à sa génitrice. Ainsi, d'après Maria Mies (1986), les femmes s'occupent de la cueillette, et plus tard inventent l'agriculture « pour se nourrir elles et *leurs*[2] enfants ». On voit que les enfants sont ceux des femmes, sans question et sans explication. Dans ces versions féministes, le rôle spécifique des femmes dans la procréation : la parturition (la mise au monde), entraîne sans autre forme de procès responsabilité et/ou propriété (ce à quoi renvoie le possessif « leurs » n'est pas explicité).

Pour préserver leurs enfants, elles inventent aussi le tabou de l'inceste et l'interdiction du cannibalisme (Azad, Moia). Tant sur le plan du développement technologique que sur le plan de ce qu'on pourrait appeler la « civilisation », l'adoption de règles garantissant la survie du groupe et évitant que le groupe ne s'auto-élimine dans des festins cannibales est certainement crucial. De ce point

de vue, ce sont les femmes qui sont le moteur de l’histoire.

Les reconstructions de ce type sont pleines de trous pour la bonne raison que l’on ne connaît pas et ne connaîtra jamais l’aube de l’humanité. Ces trous, chacun les remplit avec ses fantasmes, les patriarches avec les leurs et les féministes avec des fantasmes symétriquement opposés. Je ne sais pas sur quoi il faut mettre l’accent : sur la symétrie ou sur l’opposition.

Dans les reconstructions patriarcales, la maternité constitue un handicap majeur, plus que l’accouchement, comme l’a démontré Oakley (1985) : seuls les hommes peuvent chasser, disent-ils. Et la chasse est une activité de toute première importance pour la survie du groupe en tant que collecte de nourriture, mais aussi du point de vue de la civilisation. Slocum (1975) a bien démonté, dans une anthologie d’ethnologie féministe qui est devenue un classique, le mythe de « Man the Hunter » : c’est, selon les dernières versions « scientifiques » (lire « patriarcales ») de l’anthropologie moderne, en chassant ensemble que les hommes (lire « les hommes ») auraient été amenés à développer la coopération, base de la vie en société, et la nécessité de communiquer par signaux, nécessité ayant elle-même entraîné l’invention du langage. Ici, non seulement les femmes ne sont pas le moteur de l’histoire, mais elles n’ont strictement aucune part au développement de la culture. Les hommes leur apportent tout sur un plateau : le gibier *et* le langage.

Dans les reconstructions féministes, c’est la même chose, sauf que c’est le contraire. Les anthropologues et ethnologues hommes ont décrété arbitrairement que la grossesse, l’accouchement et ce qui s’ensuit, ou plutôt est *censé* s’ensuivre, empêchent les femmes de faire quoi que ce soit d’autre, et que seul cet « autre » est décisif pour la société et la culture. Tout aussi arbitrairement, les féministes décrètent que, au contraire, parce que les femmes sont responsables des enfants – jusqu’ici accord parfait entre les deux écoles – elles sont, et c’est ici qu’apparaît une divergence radicale, les seules motivées à chercher de la nourriture. De même, si pour les patriarches les femmes n’ont aucun sens de la coopération et de la responsabilité collective, puisqu’ils ont décrété que seule la chasse peut donner ces vertus, les féministes décrètent, à l’inverse, que seul le fait de mettre au monde donne un sens de la responsabilité vis-à-vis du groupe. Les hommes sont donc censés en être totalement démunis, au point que si on les laissait faire, au lieu d’aller tuer des bêtes, ils dévoreraient les enfants du groupe. Je dois dire qu’en attribuant aux mâles humains une propension naturelle au cannibalisme alimentaire (quand tout le monde s’accorde que le cannibalisme est toujours rituel), ce qui implique non seulement une grande paresse, mais une

incapacité à distinguer les bêtes-qui-se-mangent des jeunes de leur propre espèce – bref en leur attribuant une débilité mentale profonde et constitutionnelle –, les féministes ont fait aussi fort que les patriarches dans la dépréciation de l'autre sexe.

Dans les reconstructions patriarcales, la domination des femmes ne fait pas problème : elle est inscrite dans les données ontologiques de l'espèce humaine, rebaptisées données physiques ou ethnographiques ; elle n'a pas à se produire, puisqu'elle est « toujours déjà là », et n'a qu'à se perpétuer.

Pour les féministes, qui postulent un matriarcat originel, suivant en cela des ethnologues du 19e siècle comme Bachofen et Morgan, cette domination pose un problème d'explication. Pour l'expliquer, elles postulent, comme Bachofen, un renversement du droit maternel, dans lequel elles voient, comme Engels, l'origine de la « défaite historique du sexe féminin ». Mais elles peaufinent la thèse d'Engels. Ce renversement est la cause de la défaite, mais ç'en est aussi la raison. Il conduit à l'asservissement des femmes, mais le renversement du droit maternel (de la propriété des enfants par les femmes) était visé pour lui-même. En effet, le « matriarcat » de Bachofen, Morgan et Engels était déjà teinté de patriarcat, car ils ne peuvent se défaire de la vision de la maternité comme handicap ; aussi la matrilinéarité – le droit maternel – peut-elle, à leurs yeux, mitiger l'infériorité des femmes mais non l'annuler. Comme les autres patriarches, c'est à la moitié masculine de l'humanité qu'ils attribuent la part essentielle de la production, la responsabilité du groupe, les accomplissements culturels. En revanche, dans les reconstructions féministes, on l'a vu, ce sont les femmes qui sont le moteur du progrès, et tout simplement de l'humanisation et ceci, non pas en dépit, mais en raison de leur rôle procréatif et de la maternité, c'est-à-dire du tout constitué par l'accouchement, l'allaitement et la responsabilité des enfants qui sont censés découler de ce rôle procréatif. Aussi le renversement du droit maternel, qui pour Bachofen n'est qu'un renversement des conventions de la filiation, est-il, pour ces féministes, *le renversement de toute une organisation sociale et culturelle*, dont la matrilinéarité n'est que l'un des traits, même si c'est un trait fondateur. Cette organisation sociale est maternante, responsable, soucieuse avant tout de la survie immédiate et future du groupe, et ce souci induit une culture où prédominent les valeurs de paix et de coopération, et où l'agressivité, la violence, l'individualisme et l'égoïsme sont mis à l'index. On l'a vu, tout cet édifice repose sur un postulat : celui que les femmes éprouvent une responsabilité vis-à-vis des générations futures et donc du groupe tout entier par le biais de leur sentiment de responsabilité vis-à-vis de « leurs

enfants ». Et ce postulat repose lui-même sur un autre. Ce sentiment de responsabilité est attribué à toutes les femmes et dénié à tous les hommes pour une seule raison : les femmes accouchent et les hommes non. Je ne m'attarderai pas sur les explications données du renversement par les hommes de ce stade idyllique de l'histoire de l'humanité. D'ailleurs bien peu d'auteures en proposent réellement des explications ou des descriptions puisque personne ne sait ni quand ni comment ni même si c'est cela qui s'est produit. Pour Engels, c'est la volonté des hommes de connaître leurs « enfants biologiques » qui a été à l'origine du renversement de la filiation matrilinéaire. Pour Mary O'Brien qui développe une version philosophique de la théorie psychanalytique de l'envie d'utérus, les hommes seraient « aliénés dans la semence » (…?) qu'ils déposent dans une femme. Ceci leur interdirait d'avoir « le sens de leur continuité biologique ». Elle postule qu'avoir « le sens de sa continuité biologique », quoi que ceci puisse signifier, est un besoin psychologique profond chez l'humain. Le message qu'il est important de retenir dans ces reconstructions est donné dans les titres souvent extrêmement révélateurs : *La paternité usurpatrice* (Azad), *Le rapt des Origines ou le meurtre de la mère* (Blaise). Ce message, à mon sens, ne porte pas en réalité sur les origines historiques de « la défaite du sexe féminin ». Car il n'y a ni histoire ni même possibilité d'histoire en l'affaire. Le message réel est le suivant : *la société humaine est fondée en nature sur le lien mère-enfant.* Ce lien est le plus important des liens sociaux : il produit la culture. Ce lien est le lien social par excellence pour une raison apparemment paradoxale : parce qu'il n'est pas social, parce qu'il précède la société. Mais précisément cette place pré-sociale est censée lui donner un rôle de roc : sur ce fondement la culture peut s'élaborer. Le message est que la filiation mère-enfant n'est pas à proprement parler une filiation : une affiliation du nouveau membre de la société dans cette société à travers un de ses membres déjà existant ; mais un phénomène d'ordre biologique à implication sociale. En comparaison, tout autre type d'affiliation est vu comme social dans le sens d'artificiel, de non naturel et donc de « mauvais » : de social « anti-naturel ». Il ne faut donc pas s'étonner, et c'est la conclusion de toutes ces reconstructions féministes, que la civilisation patriarcale soit catastrophique puisqu'elle est fondée sur une filiation non naturelle, sur un déni de nature.

Ces reconstructions sont donc à la fois : une façon de fonder sur une raison – sur leur « anti-naturalité » – la « mauvaiseté » des sociétés patriarcales ; et une façon d'affirmer le lien mère-enfant comme primant tout autre lien, en particulier tout autre lien de filiation puisqu'il est censé prendre sa source

directement dans le processus biologique avant toute intervention sociale.

Le lien sacré

Ces thèses sont évidemment à rapprocher des essais qu'on pourrait placer dans la catégorie « féminisme général » et qui mettent en exergue les qualités et valeurs féminines. Ces qualités et ces valeurs sont censées découler d'une expérience spécifique aux femmes : la maternité. Il serait fastidieux de citer tous les ouvrages et les articles de cette veine ; de surcroît, si certains sont particulièrement connus et défendent explicitement ce point de vue, ce thème se retrouve maintenant dans la quasi-totalité de la littérature féministe américaine, quel que soit l'objet explicite de l'exposé. Je suppose cette littérature connue et me contenterai de faire au sujet de cette position – que Iris Young (1985) appelle *gynocentrique* et qu'elle oppose au féminisme humaniste, et que Eleni Varikas appelle un féminisme fondé sur la spécificité par opposition à un féminisme basé sur l'universalité (1987) – quelques remarques :

Judith Stacey, dans une analyse remarquable de l'émergence d'un « féminisme » conservateur et pro-famille (1986), a noté que ses principales avocates, Greer (1984) et Friedan (1981) nouvelle manière, Elhstain (1981) et McMillan (1982), s'inspirent du même accent mis « sur les valeurs nourricières associées au maternage » que l'on trouvait déjà dans *Of Woman Born,* d'Adrienne Rich (1976), considérée comme une féministe radicale. Il y a donc une continuité idéologique incontestable entre les féministes grand teint telles que Rich et celles qui, après ou avant retournement de veste, prônent le retour à la maison, le partage strict des tâches et la séparation des sphères entre hommes et femmes, bref, tiennent un discours patriarcal classique.

Comme le note Lynn Segal dans *Is the future Female ?* (1987), les auteures de ce nouveau courant en passe de devenir dominant du féminisme américain contemporain, comme Sara Ruddick ou Carol Gilligan, rendent un hommage du bout des lèvres à la problématique du genre dans des travaux aux titres évocateurs : « Maternal Thinking » (Ruddick 1980), *Une si grande différence* (Gilligan 1986). Elles affirment au début de leur travail que les valeurs ou les attitudes dont elles parlent sont historiquement construites et se défendent d'adhérer à un quelconque déterminisme biologique. Mais, ayant dit cela, elles procèdent comme si ces attitudes et ces valeurs étaient partagées par toutes les femmes, indépendamment de la société où elles se trouvent géographiquement ; par toutes les femmes ayant vécu ou vivant à l'intérieur d'une même aire géographique, indépendamment de l'époque ; et par toutes les femmes vivant

dans le même pays à la même époque, indépendamment du milieu social. Or nous savons bien que, pour prendre le plus petit de ces facteurs de variation – le changement de génération dans une même classe, une même époque et un même pays –, l'expérience de nos mères est bien différente de la nôtre ; et que si l'expérience est la source des attitudes et des valeurs, alors nous ne pouvons avoir les mêmes et c'est d'ailleurs ce que l'on constate. Nul besoin, donc, d'aller très loin pour trouver, dans les faits de la vie la plus banale, la plus communément partagée, un démenti cinglant à cette thèse. Elles appellent donc « valeurs féminines » et projettent sur toutes les femmes du monde et de toutes les époques, un ensemble de valeurs très spécifique et qui correspond plus ou moins à l'expérience des femmes occidentales au foyer du dernier demi-siècle. Je dis plus ou moins, car elles parlent plus de la norme que de la réalité. Mais que les valeurs et les attitudes qu'elles disent féminines soient vraiment celles d'une génération précise de femmes ou non est moins important que le fait qu'elles généralisent de telle sorte que leur thèse est en réalité ahistorique : contraire à la méthodologie découlant de la problématique sinon sociologique, du moins sociale, dont elles se réclament pourtant. *De facto*, en dépit de leurs protestations, elles se situent dans une problématique naturaliste.

Comme l'a également remarqué Lynn Segal, elles font de la maternité moderne non seulement une expérience prétendument universelle, mais une expérience entièrement positive pour les femmes et pour les enfants. Qu'on puisse procéder à une telle idéalisation de la maternité dans un mouvement où la moitié des militantes sont en thérapie parce qu'elles sont des mères, tandis que l'autre moitié est en thérapie parce qu'elles ont été des enfants (sans parler de celles qui souffrent des deux parce que cela nous amènerait à un total de 150 %), voilà une chose assez sidérante.

Libération des femmes ou corporatisme des mères et appropriation des enfants ?

Ce nouveau courant tend à ne voir dans la maternité que des conduites et des valeurs positives ; c'est stupéfiant du point de vue du mépris des faits que cela implique. Mais, ce que cela accomplit, et c'est peut-être sa raison d'être, c'est que par le biais de l'idéalisation de la maternité comme ensemble de valeurs, de conduites, et d'attitudes, on tend à identifier totalement les intérêts des femmes avec ceux des mères, et les intérêts des enfants avec ceux des mères.

L'identité des femmes est à nouveau complètement rabattue sur et circonscrite par la maternité. *Mais qui a besoin des féministes pour faire cela ?* Évidemment

cela marche mieux que le discours patriarcal, bien que le contenu soit le même. Il y a quelques années, une philosophe, exégète de Simone de Beauvoir et rédactrice de la revue *Hypatia*, consacre un article entier (Simons 1984) à une défense pathétique de sa décision de ne pas avoir d'enfant. Trente mille signes pour se justifier, auprès des féministes – elle n'en aurait pas écrit un pour les patriarches –, de cette mauvaise volonté. Trente mille signes pour expliquer pourquoi et comment elle va parvenir, sans être mère, à être néanmoins maternelle, ce qui pour elle est synonyme d'être une bonne féministe. Et de décrire comment elle va materner ses amies, ses collègues, l'épicière du coin et j'en passe…

Alors d'un côté, on nous parle de valeurs qui sont si bonnes qu'elles doivent informer tous les aspects de la vie et toutes les sphères d'activité, mais, de l'autre, la meilleure façon d'exprimer ces valeurs nourricières, c'est encore d'être vraiment, littéralement et charnellement mère, sauf à être soupçonnée de ne pas aimer sincèrement la paix, la coopération et l'altruisme. L'obligation de maternité revient ainsi, cette fois sous une guise féministe, ce qui est le plus fort.

Obtenir des droits universels au nom de valeurs spécifiques censées être portées par un groupe n'est pas nouveau, et Eleni Varikas a bien montré (1986) que, au début du siècle, les féministes grecques oscillaient toujours entre les deux types d'argumentation : universaliste et particulariste, parfois à l'intérieur d'une même phrase. Aujourd'hui, c'est au nom de la même « nurturance » que les féministes américaines luttent pour la liberté du choix (de l'avortement), tandis que d'autres femmes s'opposent à cette liberté. Mais on ne peut, comme tend à le faire Faye Ginsburg (1990), renvoyer les unes et les autres dos à dos, ou se contenter de souligner la contradiction qui consiste à « lutter en utilisant les conceptions de la différence sexuelle… pour dépasser ces limites ». Si le même argumentaire – la nurturance – peut être utilisé indifféremment pour ou contre la liberté, de toute évidence, cet argumentaire est mauvais, ou, à tout le moins, il n'est pas aussi bon qu'un autre, qui ne permettrait pas une telle… latitude ! La « spécificité » peut permettre de satisfaire certaines revendications ponctuelles ; mais elle est forcément bornée par son cadre de référence, d'avance et pour toujours. Aussi est-il faux de dire qu'il s'agit d'une « contradiction » historique, d'un moment dialectique, donc dépassable. L'argumentaire de la « différence sexuelle » ne peut comporter en lui-même les potentialités de son propre dépassement. Celles-ci doivent forcément être trouvées, et d'abord cherchées, en dehors de la différence sexuelle.

« Où sont les enfants ? » demande Barrie Thorne (1987). Comme elle, je pense

que la plupart des théoriciennes féministes, à l'instar des théoriciens traditionnels comme Marx et Parsons « ont pris le point de vue des adultes ». Dans cette « nouvelle » idéologie de la maternité – en fait la version féministe des années 1980 des idéologies du 18e siècle, revues au 19e siècle, remises à jour en 1910, 1920, 1940, 1950 et les années bissextiles – les mères ne sont pas vues dans ce qu'elles ont de commun avec les pères : d'être des adultes vis-à-vis d'enfants, mais uniquement en opposition et par différenciation d'avec les pères, les hommes. Elles sont tout ce qu'ils ne sont pas et réciproquement. Ils sont compétitifs, elles sont coopératives ; ils sont violents, elles sont pacifiques ; ils sont incestueux, elles ne le sont pas – ou si peu – ; ils sont égoïstes, elles sont altruistes.

Autant de bonnes raisons de leur confier de préférence les enfants ; non seulement parce qu'elles sont de meilleurs parents, mais parce qu'elles sont le seul recours contre les mauvais parents que sont les pères.

La dépendance des enfants est prise pour acquise ; il est pris pour acquis que les enfants ont au mieux deux parents, ou au pire deux parents ; et que seul un parent peut les défendre contre l'autre si l'autre est mauvais. On ne se demande pas pourquoi les enfants sont dans la dépendance d'adultes, et de deux seulement ; pourquoi ils sont si fragiles, si exposés à la violence. On attribue la cause des abus de pouvoir des parents au caractère des dits parents, et maintenant qu'il est prouvé que les femmes sont bonnes et les hommes méchants, à la mauvaise nature masculine, à la violence quasi biologique (selon certaines) des hommes.

On oublie ou on feint d'oublier qu'il ne peut y avoir abus de pouvoir que dans la mesure où il y a préalablement pouvoir. Et que changer de protecteur ne change rien à la situation de non-pouvoir qui est à l'origine du besoin de protection.

On oublie ou on feint d'oublier que le pouvoir des parents sur les enfants n'est pas naturel, que *rien* n'est naturel dans une société humaine. Que c'est la société qui donne ce pouvoir aux parents, et le maintient par toute une série d'institutions positives et négatives, et d'abord par une institution négative en soustrayant les enfants de la catégorie des citoyens et *en leur retirant ainsi d'un trait de plume toutes les protections de la loi et du droit commun.* On croit les enfants protégés parce qu'une série de statuts spéciaux (regroupés sous le terme « protection de l'enfance » et exercés par des institutions également spéciales : tribunal des mineurs, juge des enfants, etc.) vient mitiger leur absence complète de droits, quand les conséquences de cette inexistence juridique deviennent trop

visibles et trop visiblement scandaleuses. Mais ces petits correcteurs ne sauraient à eux seuls effacer – et aussi bien ne sont-ils pas faits pour cela – les conséquences de l'exclusion des enfants des conventions tant nationales qu'internationales qui affirment, même si elles n'y arrivent pas toujours, protéger ce qu'on appelle un peu partout *les droits humains* (sauf en France). Dans ce seul pays, peut-être justement parce qu'il est la patrie des droits de l'Homme (lire « de l'homme »), comme une propagande chauvine n'arrête pas de nous le seriner, on estime que chaque année deux mille enfants[3] meurent du fait de sévices parentaux : parlons clair, sont tués par leurs parents. Il me semble que les termes mêmes dans lesquels les femmes ont été opprimées par les lois auraient dû nous faire réfléchir à ce rapport de pouvoir. Dans le Code civil français et jusqu'en 1939, les femmes étaient assimilées à des mineurs. Elles sont mineures à vie dans le nouveau code de la famille algérien – comme dans tous les « statuts personnels » et autres codes de la famille issus de la « charia », voir Marie-Aimée Hélie-Lucas et l'Association algérienne pour l'égalité des femmes (1991). Ainsi, la métaphore juridique comme la métaphore populaire la plus puissante pour exprimer un statut de sujétion, c'est d'être traité comme un enfant. L'enfant est, dans la loi et dans le discours, le modèle, la référence de la situation d'assujettissement. Or, un certain nombre de femmes, protestant contre ce statut pour elles, ont décrété dans le même mouvement et qu'il était injuste pour elles, et qu'il était juste pour les enfants. Il était injuste pour elles précisément… « parce qu'elles ne sont pas des enfants » ! De la même façon, les hommes qui protestent contre le viol dans les prisons le font « parce qu'ils ne sont pas des femmes ». Les révolutionnaires français de 1789 trouvaient l'absolutisme insupportable appliqué à eux « qui n'étaient pas des femmes ». On dirait que la libération procède, pour chaque catégorie, par extraction : en donnant la preuve que l'on ne fait pas partie des individus qu'il est légitime d'asservir. En effet, la révolte d'un groupe ou d'un individu contre un acte – le viol ou l'absence de droits civiques – est une révolte contre l'assimilation – par le viol, par l'absence de droits – à une catégorie inférieure. L'un des héros du film *Exodus*, forcé de révéler la pire indignité que les nazis lui ont fait subir, s'écroule en sanglotant : « ils m'ont traité comme une femme ». Cette revendication d'être traité différemment implique que ce traitement est juste pour la catégorie dont précisément on veut être distingué. Car la proposition « ne me traitez pas ainsi puisque je ne suis pas un enfant/ne me violez pas puisque je ne suis pas une femme » ne se comprend pas sans son implicite-substrat : « Si j'étais un enfant/si j'étais une femme, ce traitement/ce viol serait légitime. » Et si

les enfants non plus n’étaient pas des enfants, de même que les femmes, finalement, ne sont pas des femmes : s’ils n’étaient pas condamnés par la nature, mais par la société, à être privés de droits par celle-ci ?

Il me semble qu’un projet féministe qui ne questionne pas toutes les formes de sujétion, y compris celles qui semblent naturelles, puisqu’après tout nous sommes bien placées pour savoir que la nôtre aussi était, est encore considérée comme naturelle, deviendra un projet corporatiste, et ne méritera plus le terme de projet de libération.

Et je crains que l’on n’assiste précisément à cela : à la transformation d’un projet de libération en entreprise de défense des intérêts immédiats des femmes (de certaines femmes). Je crains encore plus que ces intérêts ne tendent à être identifiés, aujourd’hui, à la conquête de l’ensemble des droits parentaux ; qu’il ne s’agisse, en clair, d’arracher aux hommes ce qu’il leur reste d’autorité parentale. Si toute lutte contre les hommes est féministe, alors c’est féministe. Si toute lutte contre les Allemands était antinazie, alors faire passer le Cameroun de l’état de colonie allemande à l’état de colonie française était un acte antinazi (et valeureux).

Si l’on ne parvient pas à se contenter de tels sophismes, alors c’est avec inquiétude que l’on regarde le mouvement féministe se transformer en combat pour la propriété des enfants. Et il me semble que beaucoup – beaucoup trop – de signes indiquent que l’on est en train de prendre cette voie. Qu’il s’agisse de l’agitation autour des nouvelles techniques de reproduction humaine, des nouveaux mythes des origines féministes, de l’idéalisation de la maternité, partout on retrouve le même leitmotiv : « les enfants appartiennent aux femmes » (le livre de Phyllis Chessler (1988), sur l’affaire de « Baby M. » qui a opposé une mère porteuse aux parents adoptifs avec qui elle avait passé un contrat, s’intitule *Sacred Bond* : « Lien sacré »).

Peut-être finiront-elles par les obtenir, ces enfants, en toute propriété ? Je ne pense pas que cela soit à l’avantage des enfants ; cela ne reviendra pas pour eux à une grande amélioration, même s’il était prouvé que le nouveau propriétaire est meilleur que l’ancien. Je ne pense pas non plus que ce soit à l’avantage de la libération des femmes. Cela pourrait constituer à court terme un gain de pouvoir pour certaines femmes à l’intérieur du système de genre tel qu’il existe. Mais au prix de renoncer à la perspective d’effacer un jour cette ligne de partage, au prix de renoncer à l’objectif de la disparition du système de genre.

Bien entendu, il faut nuancer cette conclusion de deux façons. D’abord, je n’ai utilisé que des matériaux écrits, et je n’ai pas étudié (cf. *infra*) les situations

réelles, ni les actions concrètes des femmes ou des féministes. D'autre part j'ai projeté dans l'avenir une ligne entr'aperçue. Cela s'appelle « pousser les choses à leur terme logique ». Mais évidemment, dans la réalité, rien n'est « poussé à son terme logique ». Et ceci parce que la réalité est contradictoire. D'abord, comme je l'ai dit au début de l'article, cette « revendication » n'existe pas en tant que telle : elle n'est formulée par aucun groupe et aucune individue avec la cohérence que je lui prête. Et cette tendance ou tentation, dont je dis qu'elle existe à des degrés divers dans chaque mouvement et dans chaque personne, existe justement à des degrés divers : elle est combattue par d'autres éléments, d'autres aspects de la configuration féministe actuelle. Le mouvement féministe a toujours été contradictoire : il ne va pas cesser de l'être, et il n'y a pas de raison de penser que cette tendance, qui existe, est ou va devenir prédominante ; il n'y a en tous les cas aucune raison de penser qu'elle va devenir la seule position féministe sur cette question. Cependant, si j'ai cherché dans les textes les plus divers des indices de cette position, c'est parce que mon attention a été attirée ces dernières années par des attitudes non théorisées chez la plupart de mes amies féministes, des réactions « spontanées » qui allaient toutes dans le même sens. Il semblait aller de soi que, lorsqu'un couple se sépare, c'est une victoire pour le féminisme si la femme obtient la garde des enfants, une défaite si c'est le mari. J'ai commencé au bout d'un certain temps à me demander pourquoi, puis à le demander à d'autres, et je n'ai obtenu qu'un regard étonné… qu'on puisse même poser la question.

En France, les associations de pères réclamant la garde de leurs enfants sont attaquées : à la surface, pour leurs propos misogynes ; mais la base de cette attaque est la prétention des hommes à être considérés à égalité avec les femmes pour ce qui est de la garde des enfants (d'après une communication orale de Dhavernas, ils sont effectivement, en France, traités à égalité). Les « nouveaux pères » sont tournés en dérision, peut-être avec raison dans certains cas ; mais leurs maladresses et/ou leurs prétentions méritent-elles tant de sarcasmes, quand par ailleurs les pères classiques sont, eux, décriés pour leur indifférence ? Déconsidérer les efforts des hommes avant qu'ils n'aient vraiment commencé, cela ne révèle-t-il pas une inquiétude sous-jacente, et qui n'a rien à voir avec la façon dont ils lavent les couches ? Là encore, il me semble que, derrière des raisons parfaitement valables aujourd'hui (« de toute façon ils ne savent que jouer avec eux », ou « s'ils ont la garde, ils les confient à leur sœur, mère, cousine », etc.), derrière une mise en cause de leur compétence actuelle, il se cache une contestation radicale de leur droit à s'occuper des enfants.

Cet article s'est attaché à mettre à jour une idéologie, que j'ai appelée « la revendication maternelle ». Maintenant deux directions de recherche s'ouvrent.

Il serait nécessaire, pour comprendre comment cette idéologie est apparue, ou ré-apparue, de la mettre en rapport avec plusieurs ordres de phénomènes contemporains :

- les changements dans la composition des « ménages » et donc les conditions de vie des femmes. On sait que, dans tout le monde occidental, le nombre des mariages décroît, tandis que le nombre d'adultes vivant seul·es augmente ; que beaucoup de ces ménages sont des femmes élevant seules leurs enfants ; parmi celles-ci, un petit nombre de « mères célibataires volontaires » et un grand nombre de femmes divorcées. Les femmes seules avec enfants composeront en l'an 2000 la majorité absolue des personnes vivant dans la pauvreté aux États-Unis.
- l'évolution des lois sur la famille et en particulier sur la filiation et l'autorité sur les enfants. En France, la puissance paternelle, battue en brèche depuis longtemps, a été définitivement abolie par la loi de 1970, et remplacée par « l'autorité parentale partagée ». De surcroît, la loi de 1972 sur la filiation a changé de fond en comble les principes régissant la filiation, en remplaçant le principe romain qui reconnaît ouvertement le caractère social de la filiation – en tous les cas dans le cas des hommes (le fameux adage « *Pater is est quod nuptiae demonstrant* ») par une recherche de filiation scientifique. Delaisi de Parseval, bien que psychanalyste, déplore cette évolution qui tend à cacher que « la filiation a à l'évidence une définition purement légale, sociale et juridique, y compris dans notre propre société », et que « la famille est un concept non biologique ». Elle ajoute : « Or, curieusement, personne ne semble s'intéresser à cet aspect, comme s'il était plus gratifiant, "quelque part", de se faire plaisir en se racontant l'histoire des liens du sang, lien purement fantasmatique ! » (Delaisi de Parseval & Janaud 1983 : 232). Ce que j'appelle « la revendication maternelle » participe de la même tendance que ces changements législatifs, et va encore plus loin. Mais les objectifs du législateur et ceux des mères divergent.

La société a toujours cru la filiation maternelle plus « biologique » que la paternelle (ce vieil adage populaire repris par Freud dans *Moïse et le monothéisme* (1939) : « la maternité est révélée par les sens tandis que la paternité est une conjecture… »). Cette croyance n'a pas été ébranlée par les travaux des anthropologues, en particulier ceux de Mathieu (1977), montrant que la filiation maternelle est aussi sociale que la paternelle, mais la société a

abandonné la reconnaissance de son propre rôle, qui était malgré tout inscrite dans le droit, pour favoriser le « biologique ». Alors la filiation maternelle non seulement garde son caractère « biologique », mais elle devient le modèle même de la filiation. Mais là où le législateur tente donc désormais de fonder « en biologie » le rôle du père, certaines, pour garder l'avantage des femmes en la matière, s'opposent à ce qu'elles appellent « la biologisation de la paternité » (Vandelac 1990 : 258).

Un autre aspect des changements dans la composition des ménages : l'accroissement des divorces – un couple qui se marie a aujourd'hui une chance sur trois de divorcer dans les dix années suivantes – fait que le problème de la garde des enfants, d'exceptionnel, est devenu au contraire le cas de figure le plus courant dans la vie d'un couple. Ce problème est posé en termes d'alternative, de rivalité entre les deux parents. La garde des enfants est devenue un enjeu pour lequel se battent, chaque année, des milliers de femmes et d'hommes. Aucune femme ayant des enfants – et la plupart des femmes qui se marient ou vivent en concubinage à un moment quelconque de leur vie auront au moins un enfant – ne peut être indifférente aux principes qui vont régler un conflit dont la probabilité est tous les jours plus grande. Or la plupart des femmes veulent la garde des enfants : elle est demandée par 90 % des femmes contre 20 % des hommes. Ces chiffres montrent que le fait de se voir attribuer les enfants est un impératif. Par ailleurs, on sait (Weitzman 1985) que, aux États-Unis, un an après le divorce, le niveau de vie des femmes a diminué de 70 %, quand le niveau de vie de leurs ex-maris a augmenté de 40 %. Ceci signifie-t-il que la garde des enfants est, pour les femmes, si importante, qu'elles sont prêtes à accepter une chute importante de leur niveau de vie ? ou bien que sachant que leur niveau de vie va chuter, elles souhaitent ne pas tout perdre, et avoir leurs enfants comme compensation ?

Par rapport à toutes ces données, qui demandent elles-mêmes interprétation, comment interpréter ce que j'appelle la « revendication maternelle » ? Est-elle le moteur de cette évolution, ou est-elle la rationalisation d'une situation qui est préjudiciable aux femmes et qu'elles ne savent comment modifier ? Nicole Gabriel (1991) montre très bien que l'arrogance avec laquelle certaines – dans le « manifeste des mères » paru en Allemagne en 1986 – traitent les « féministes égoïstes » (lire sans enfants) est directement causée par l'exclusion matérielle dont les mères sont victimes dans tous les pays, et encore plus évidemment dans un pays sans crèches et sans cantines scolaires, absences elles-mêmes directement traduites dans le taux relativement faible de femmes travaillant à plein-temps (cf. sur les taux d'emploi féminins comparés dans les divers pays

d’Europe, Barrère-Maurisson et Marchand 1990).

Que le « problème des enfants » et de leur « garde » ne puisse être considéré que sur le mode de l’alternative, de la rivalité, du conflit où ce que l’un gagne, l’autre le perd, n’est mis en cause par personne et apparaît à tout le monde comme un fait regrettable mais inéluctable. Que ce « fait » soit lié au statut de propriété privée des enfants – et que ce statut ne soit pas plus inéluctable que tout autre statut social – n’apparaît à personne.

Ne serait-ce que pour cette raison, il est également nécessaire d’étudier le cadre juridique qui maintient les enfants dans ce statut, le statut de « mineur ». Ceci ne peut se faire sans analyser l’idéologie, partagée par tous les adultes – femmes aussi bien qu’hommes – selon laquelle cette situation est légitime et bonne, car l’opposition « majorité-minorité » est, dans notre culture, une dichotomie « naturelle ». La preuve en est que l’on invoque, à propos du statut de minorité, la « spécificité » de la constitution physique (et donc psychologique) des enfants : n’était-ce pas, n’est-ce pas le même argument invoqué à propos des femmes ? Et en quoi est-il plus valable quand il s’applique aux enfants que quand il s’applique aux femmes ? Et surtout, en quoi des « spécificités » physiques seraient-elles une raison valable de priver des individus de droits ? Enfin en quoi la constitution d’un enfant est-elle plus « spécifique » que celle d’une femme, et celle d’une femme plus « spécifique » que celle d’un homme, la vôtre plus « spécifique » que la mienne ? L’énoncé même de la question devrait faire apparaître et la réponse, et en quoi l’opposition « égalité ou différence » (Irigaray 1990), qui continue de s’affirmer comme intellectuellement valide à la fin du 20e siècle, est non seulement logiquement, mais aussi empiriquement, absurde.

Enfin, comment peut-on justifier par le « besoin de protection » des enfants le fait de les livrer au pouvoir discrétionnaire de deux individus, sans quasiment aucun contrôle de la communauté ? Comment peut-on justifier par le besoin de protection le fait de refuser la solidarité de la collectivité – ce qu’on appelle « l’égale protection de la loi » – à toute une population ? Une population qui non seulement n’est pas différente de nous, mais qui *est* nous, nous toutes et tous, pendant les dix-huit premières années de notre existence (ce qui fait quand même un sacré bail) ?

1. Publié dans *Nouvelles Question féministes,* 1991, numéros 16-17-18.

2. C’est moi qui souligne.

3. Ajourd’hui, en 2013, on estime ce chiffre à cinq mille.

Un féminisme matérialiste est possible[1]

Le premier numéro de *Feminist Review* (janvier 1979) contenait une critique de mon travail « Christine Delphy : “Towards a materialist femininism ?” » par deux sociologues anglaises Michele Barrett et Mary McIntosh (1979). Je n’y ai pas répondu tout de suite parce que je ressentais cette critique comme une attaque non seulement de mes idées, mais aussi (cf. le titre de l’article) de moi en tant qu’individu. Finalement, j’ai été poussée à écrire une première version de ma réponse par diverses amies qui organisaient une semaine d’été féministe radicale à l’école du White Lion à Londres en avril 1970. C’est ce texte, intitulé « D’une superstructure à l’autre : ou comment tourner en rond sans changer de place » que, après discussions, j’ai développé ici.

J’ai essayé, dans cet article, de montrer les diverses façons dont Barrett et McIntosh déforment ce que j’ai écrit et de suggérer quelles devraient être selon moi les préoccupations de la critique féministe. Mais surtout j’ai essayé d’établir que leur interprétation du marxisme est fondamentalement erronée et, ce faisant, d’exposer au grand jour la schizophrénie prévalant dans la gauche en ce qui concerne l’oppression des femmes. Les analyses contradictoires qu’elles présentent sont le résultat d’un désir désespéré de continuer d’exempter les hommes de toute responsabilité dans l’oppression des femmes.

Je m’occuperai d’abord de quelques-unes des distorsions que Barrett et McIntosh font subir à mon travail.

Elles sont nombreuses. Or le devoir d’honnêteté est d’autant plus impérieux qu’on utilise, comme Barrett et McIntosh, non pas seulement des articles traduits et ainsi disponibles pour le public anglais, mais aussi des textes non traduits. Dans ce cas, quand les lectrices ne peuvent se reporter au texte original pour vérifier l’interprétation que les critiques en ont faite, l’obligation d’être scrupuleuses dans le compte rendu des propos cités s’impose encore plus et je suis surprise que Barrett et McIntosh ne semblent pas avoir réalisé ceci. Si, comme on le verra par la suite, beaucoup de ces distorsions peuvent être attribuées au fait que leur position théorico-politique leur interdit de comprendre mon travail, d’autres sont inexplicables et semblent indiquer un certain degré de mauvaise foi.

Ainsi, elles ne font qu’une référence à un texte non traduit : « Nos amis et nous : les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes ». Dans une phrase de ce texte je parle des femmes d’hommes célèbres et je dis : « Un

exemple manifeste du caractère mythique de la “menace bourgeoise” est donné par le fait que la seule référence concrète consistait en l’évocation horrifiée de Madame Pompidou. Or celle-ci ne constitue pas de toute évidence une catégorie à elle seule et d’autre part n’a jamais, pour autant qu’on sache, manifesté la moindre velléité d’entrer dans le mouvement, encore moins d’en subvertir les objectifs révolutionnaires. Ce qui est intéressant dans l’affaire, c’est que dans les groupes américains, Jackie Kennedy, dont la situation est différente, jouait le même rôle. Il est clair, et par le choix d’une individue unique dans les deux cas, et par le choix de la même individue, la femme de chef de l’État, dans les deux cas aussi, qu’elles avaient valeur de symbole. » (Delphy 1977).

Or tout ce qu’elles en disent, c’est que je « défends catégoriquement ma solidarité avec les femmes d’hommes éminents (Madame Pompidou, Jacqueline Kennedy) ». Je ne vois pas comment on peut interpréter ainsi ces phrases. Et surtout, il me semble qu’elles auraient dû, si elles mentionnaient ce texte, au moins en présenter le sujet, un sujet qui, bien sûr, n’est pas de « défendre ma solidarité avec les femmes des hommes éminents », mais dépasse même de beaucoup la seule discussion de l’utilisation des « bourgeoises » comme symboles, car ce texte est particulièrement pertinent pour la discussion qu’elles engagent avec moi.

Je m’étonne aussi qu’elles me reprochent de ne pas avoir mentionné dans « L’ennemi principal » (Delphy 1998), paru en 1970, un article de J. Gardiner publié quatre ans plus tard (ce qu’elles reconnaissent, mais tout en maintenant le « reproche » !). Il serait plus normal de demander à J. Gardiner et aux autres participants au débat sur le travail domestique pourquoi ils n’ont pas mentionné « The Main Enemy », qui était paru en anglais à la date où ils écrivaient (1974).

En disant que « bien que prête à débattre stratégie avec la féministe socialiste Danièle Léger, elle n’est pas prête à discuter en détail les fondements intellectuels de sa position politique avec les féministes marxistes qui ont proposé des analyses alternatives », elles insinuent que je refuse la discussion, et au-delà, que j’aurais peur d’un débat pour lequel je ne serais pas assez bien équipée théoriquement. Par ailleurs, elles introduisent ici une distinction entre « féministe-marxiste » et « féministe socialiste » – alors que plus loin les deux termes sont équivalents – et de surcroît une hiérarchie entre les deux : certaines interlocutrices sont plus valables que d’autres, semblent-elles dire ; certaines peuvent parler des « fondements intellectuels » tandis que d’autres sont cantonnées à la « stratégie ».

D’une part, je ne reconnais pas, par principe, ce genre de dichotomie qui me

semble profondément répugnant. D'autre part, ces « reproches » sont factuellement faux. J'ai débattu plusieurs fois, et publiquement, avec J. Gardiner entre 1974 et 1979. Je l'ai invitée à un séminaire franco-anglais sur le mode de production domestique, coorganisé par Diana Leonard et moi-même en 1975, et aussi récemment qu'en mars 1979, à parler à un séminaire que je donnais à Bradford. Quant aux « analyses marxistes alternatives », elles affirment leur existence sans en citer aucune. Sans doute, comme moi, ne savent-elles pas où les trouver à moins que par là elles n'entendent le débat sur le travail domestique ? Or sa critique était déjà contenue dans « L'ennemi principal » et de plus j'en ai encore traité dans mon débat avec Danièle Léger.

Plus grave est l'insinuation que je « m'encanaille », que je ne parle pas avec « mes égales ». C'est précisément pour insinuer cela que, momentanément et pour les besoins de la cause, Danièle Léger est ravalée au rang de « simple féministe socialiste » (par opposition à « féministe marxiste à part entière »), et notre discussion qualifiée de « stratégique », adjectif ici opposé à « intellectuelle ». Cette qualification est inexacte car il est bien question, dans le débat avec Danièle Léger, des conceptions globales qui informent nos choix politiques respectifs, et non principalement de stratégie. Mais serait-ce le cas que je n'admets pas cette division. Ce que précisément ce débat rend clair, c'est qu'une position stratégique découle toujours d'une analyse, qu'elle soit explicite ou implicite et qu'inversement une analyse est toujours reliée à une position « stratégique ».

Mais plus inquiétante encore que cette distinction incorrecte entre analyse et stratégie, est la hiérarchie correspondante qu'elles tentent d'établir entre les personnes ; d'un côté les militantes, les praticiennes, de l'autre les théoriciennes ; ces dernières ne doivent parler qu'entre elles, et surtout ne peuvent pas être les mêmes personnes que les premières et les premières ne peuvent pas être les secondes.

Cette division entre théorie et pratique, si contraire aux principes du mouvement des femmes, et qui devrait être contraire à ceux de tout mouvement révolutionnaire, est aussi et surtout l'établissement d'une hiérarchie entre les militantes : aux unes de fabriquer la théorie, en vase clos, aux autres de l'écouter et de la mettre en pratique. Cette division rejoint – hélas – l'anti-intellectualisme de beaucoup de féministes activistes qui refusent toute théorie, sans se rendre compte que leur pratique incorpore, bon gré mal gré, toujours une théorie, qu'elle soit dite ou non. Cette méfiance est compréhensible quand celles qui font de la théorie les assurent qu'en effet la théorie n'a rien à voir avec la pratique.

Car la plus grande responsabilité appartient ici aux intellectuelles. Leur pratique, en faisant de la théorie la chasse gardée d'une élite, explique et justifie l'anti-intellectualisme des autres. Les non-intellectuelles ont raison de se défendre, alors qu'elles veulent faire la révolution, d'une « théorie » qui leur est présentée comme un moyen de domination. Mais elles ont tort d'abdiquer devant les prétentions de cette élite autodésignée : la théorie doit être récupérée par tout le monde, ne serait-ce que parce que tout le monde en fait, qu'on s'en rende compte ou non. Celles qui tous les jours créent des campagnes et des slogans ne les appellent pas « théorie » et seraient confirmées en cela par Barrett et McIntosh qui veulent garder « la théorie » comme leur pratique spécifique et supérieure – cependant, il y a plus de théorie dans un seul des slogans spontanés du mouvement, et je prends n'importe lequel au hasard, mettons « une femme sans homme est comme un poisson sans bicyclette », que dans bien des articles « théoriques ». La façon dont *Feminist Review* oppose « *theory* » à « *instant politics*[2] », méprise cette dernière, est non seulement fausse, car une chose telle que « *instant politics* » n'existe tout simplement pas, mais est élitiste et réactionnaire en général, et plus particulièrement en totale opposition avec les principes fondateurs du nouveau féminisme, selon lesquels toute femme a autant à dire sur la situation des femmes que toute autre. Ce principe, l'un des nombreux aspects du slogan profond et profondément révolutionnaire et dont on n'a pas fini d'explorer toutes les implications théoriques, « le personnel est politique », n'est pas de la démagogie. C'est la reconnaissance et l'affirmation que la révolte part de l'oppression, de toute l'oppression et de rien que l'oppression.

C'est pourquoi j'ai écrit que :

> « Théorique désigne trop souvent des textes inaccessibles, apanage d'une élite sociale, théorique équivaut à hermétisme… Cette équation, nous voulons la briser. Notre but est de restituer son vrai sens à la théorie et, du même coup, qu'elle soit l'affaire de tout le monde, que tout le monde puisse non seulement la consommer mais aussi la produire. Car est théorique tout discours, quel que soit son langage, qui tente d'expliquer les causes et le fonctionnement, le pourquoi et le comment de l'oppression des femmes… tout discours qui tente de tirer des conclusions politiques, qui propose une stratégie ou une tactique au mouvement féministe[3]. »

J'indiquais que « nous privilégions une définition politique du théorique », car une définition qui distingue les deux, et *a fortiori* une définition qui oppose les deux, est réactionnaire.

La distinction entre le politique et le théorique n'est qu'un des aspects d'une position plus globale de Barrett et McIntosh, position à partir de laquelle elles émettent leur critique, et que je trouve, moi, éminemment critiquable. En effet je

pense qu'il y a un lien entre des critiques diverses qu'elles me font et qui sont dispersées dans le texte :

- celle dont je viens de parler ;
- leur affirmation que seuls trois de mes articles seraient « théoriques » (« L'ennemi principal », « Mariage et divorce : l'impasse à double face » et « Les femmes dans les études de stratification sociale ») tandis que les autres seraient, soit « empiriques » (« La fonction de consommation et la famille »), soit « polémiques » (tous les autres) ;
- leur affirmation que ces polémiques sont dirigées contre « des ennemies trouvées à l'intérieur du mouvement des femmes lui-même » ;
- leur inlassable mise en question de mon droit d'utiliser un vocabulaire ou un cadre conceptuel marxiste :

> « Elle utilise une version modifiée du vocabulaire marxiste, altérant constamment la précision qu'il pourrait avoir (elle soutient par exemple que les femmes sont une classe, mais aussi qu'elles sont une caste et un groupe ayant un statut commun).
>
> "L'ennemi principal" repose entièrement sur les termes marxistes d'"exploitation" et de "mode de production", elle ne définit pas ces termes […] se contentant de les utiliser quand cela lui convient et de leur substituer une terminologie sociologique quand elle le trouve plus commode.
>
> […] se contente d'adopter le vocabulaire d'une version mécaniste discréditée de la pensée marxiste…
>
> Elle ne se reporte jamais non plus aux travaux de Marx lui-même sur les modes de production, sur la transition au capitalisme ou sur les conditions dans lesquelles des modes de production distincts peuvent coexister au sein d'une même formation sociale.
>
> Delphy a écrit que des concepts techniques ne peuvent être abstraits de leur "contexte réactionnaire". N'est-ce pourtant pas exactement ce qu'elle tente de faire dans son utilisation du marxisme ?
>
> Son analyse est conçue en termes de modes et de rapports de production, de valeurs d'usage et de valeurs d'échange, etc., mais son hostilité politique à l'égard du marxisme est si grande qu'elle suggère que les positions adoptées par les féministes socialistes appartenant au mouvement de libération des femmes sont l'expression d'une théorie "élaborée par les gauchistes mâles comme rationalisation *révolutionnaire* de leurs intérêts d'hommes". Delphy n'éprouve pas le besoin de faire allusion à ce débat [*sur l'idéologie*].
>
> Delphy se tire […] d'un dilemme conceptuel en introduisant dans son raisonnement un terme sociologique (statut), échappant ainsi aux conséquences théoriques du vocabulaire marxiste qu'elle a emprunté. »

Je pourrais évidemment répondre point par point à ces critiques, sur le plan des faits : dire par exemple que mon article sur la consommation familiale, qu'elles appellent empirique, ne l'est justement pas, mais les lectrices pourront le constater par elles-mêmes ; m'étonner qu'elles n'aient pas vu la progression théorique dans les articles qu'elles décrètent « purement polémiques » et m'indigner qu'elles osent dire que je ne fais que répéter ce que j'ai écrit avant sans rien dire de nouveau ; leur demander d'où elles prennent que la notion de statut par exemple est contradictoire avec celle de classe (certainement pas de Marx qui reconnaissait que la classe des esclaves était définie statutairement) ;

ironiser sur leur vue du marxisme comme propriété privée – qu'on « emprunte » (à qui ?) –, ou comme péril – (dont l'utilisation a des « conséquences » si désagréables qu'on essaie d'y « échapper »).

Mais plutôt qu'à la lettre, et à ce qui me concerne personnellement, je préfère m'attacher à l'esprit qui inspire ces critiques et qui concerne l'ensemble du mouvement féministe.

De l'usage à l'abus : le marxisme déformé

L'esprit, c'est un ensemble d'attitudes :

- une attitude religieuse vis-à-vis des écrits de Marx ;
- l'assertion que le marxisme constitue un « tout » à prendre ou à laisser ;
- la confusion entre la méthode matérialiste, utilisée pour la première fois par Marx, et l'analyse du capitalisme faite par ce dernier, ou plutôt la réduction de la première à la seconde ;
- la confusion, volontairement perpétrée, entre ces deux choses et l'interprétation que font les groupes « marxistes » de la société contemporaine ;
- cette triple confusion est enfin présentée comme le « tout » (à prendre ou à laisser), le « marxisme », qui est à son tour présenté non pas seulement comme une science, mais comme *la science*, ayant tous les caractères de cette pure essence : neutralité et universalité particulièrement.

L'attitude religieuse construit Marx en un objet d'étude en soi : les « marxologues » comme leur nom l'indique s'intéressent à Marx en tant que Marx. On perd de vue pourquoi Marx est important ou plutôt, l'ordre des priorités est inversé. Ils en viennent à juger non pas Marx en fonction de la politique mais la politique en fonction de Marx. Cette attitude talmudique peut au premier abord sembler contradictoire avec la liberté d'interprétation (qui en soi n'est pas un mal) prise par les différentes chapelles « marxistes » et le fait que leurs analyses, toutes « marxistes », divergent radicalement entre elles. Mais en réalité la révérence pour la lettre de Marx, la constitution de celui-ci en référence ultime, quasi divine, le dogme de l'infaillibilité servent à construire l'autorité dont se pareront ensuite les « marxistes » quels qu'ils soient. Le recours à l'argument d'autorité, remarquable chez Barrett et McIntosh (« j'ai raison parce que je suis marxiste ») ne leur est pas particulier, ce qui ne signifie pas qu'il soit excusable.

Le « marxisme » étant édifié comme la valeur des valeurs est vu comme non seulement supérieur aux luttes mais extérieur à elles : la perversion ultime, et cependant répandue, réside dans le fait que ces gens en arrivent à juger des

oppressions réelles, et même de leur existence, selon qu'elles correspondent au « marxisme », et non du marxisme selon qu'il est pertinent ou non pour les oppressions réelles. Cette perversion n'est pas, bien entendu, un simple dévoiement de l'intellect, dénué de sens politique. Mettre l'accent sur ce qui dans une révolte comme la révolte des femmes, est compatible avec leur interprétation du marxisme, leur permet éventuellement de juger qu'une révolte est invalide ou sans importance (ce qui revient à dire que ce qui importe c'est d'être marxiste, pas de faire la révolution).

Dans la mesure où ces deux attitudes liées incarnent le « marxisme », il est plus que compréhensible que la plupart des opprimé·es, la plupart des féministes, refusent de se dire « marxistes ». Comme elles, et à la différence de Barrett et McIntosh, je mets l'accent sur ce qui dans le marxisme est compatible avec la révolte des femmes ; je ne verserais pas une larme sur le marxisme s'il fallait l'abandonner parce qu'il se révèle inutile à l'analyse de l'oppression. Cette différence est essentielle car il me semble que le sens même du marxisme réside dans son utilité politique. Les gens qui n'ont pas d'intérêt politique propre, qui ne font pas partie d'un groupe opprimé, en dévoient le sens en faisant du marxisme un objet en soi ou, plutôt, ce faisant, révèlent qu'ils n'ont pas d'engagement politique ; que signifie cela ? Est-ce même possible ? Nul n'est en dehors du champ politique, on est simplement d'un côté ou de l'autre. S'ils ne sont pas du côté des opprimés, ils sont de l'autre. Et leur démarche intellectuelle le manifeste.

En effet, subordonner la validité politique à une vérité théorique est une démarche typiquement réactionnaire (et accessoirement contraire à l'esprit du marxisme). Cette vérité théorique – quelque vérité théorique que ce soit – n'existe tout simplement pas. Car d'où une théorie tirerait-elle sa vérité, en quoi peut-elle être plus ou moins vraie qu'une autre, sinon en ce qu'elle sert à une classe, est vraie ou fausse d'un point de vue politique, d'une position donnée dans la lutte des classes au sens large ? De quel « absolu de la vérité » peut-on se réclamer pour décréter une théorie « juste » sans faire référence à la lutte des classes ? Je ne le vois pas, ou plutôt, je ne le vois que trop bien cet absolu, c'est celui que prétend posséder la science bourgeoise. Or c'est précisément cette prétention que le matérialisme a dégonflée, que Marx a dénoncée, en disant que toute production intellectuelle était le produit d'une situation et d'une pratique réelles. La *science* n'existe pas, et doit être appelée « science bourgeoise ».

Aussi est-il curieux de voir certains « marxistes » (comme Althusser) réhabiliter la notion de Science, revendiquer une vérité absolue, mais cette fois

pour le marxisme. Ce statut n'est simplement pas compatible avec la théorie même – le marxisme – pour laquelle il est revendiqué, à moins que le marxisme ne rompe avec la démarche, le matérialisme, qui l'a engendré. Mais c'est plus que contradictoire, c'est inquiétant, car la prétention à l'universalité, à l'absolu, est précisément la marque des productions intellectuelles issues de positions dominantes ; seuls les dominants prétendent être au-dessus de la mêlée, et doivent le prétendre, puisque tout leur savoir, leur Science, vise à prétendre que cette mêlée n'existe pas : à nier la lutte des classes. D'où on peut conclure que toute revendication d'universalité, pour un savoir quelconque, cache une perspective de dominants (dominants dans quel antagonisme reste à déterminer et varie selon les cas).

Or, Barrett et McIntosh présentent comme une critique le fait que :

> « Tous les travaux de Delphy montrent clairement que son point de vue théorique est intimement lié à son point de vue politique et elle soutient d'ailleurs que "chacun est indispensable à l'autre". »

Elles impliquent que non seulement leur position théorique n'est pas reliée à leur position politique, mais en outre que ce serait une bonne chose : que la théorie peut être indépendante de la position sociale et/ou politique qu'on occupe, et même doit l'être. Dans le texte qu'elles citent, « Pour un féminisme matérialiste », je dis que la théorie ne doit pas être indépendante de la politique, mais aussi que de toute façon elle ne peut pas, même si elle le voulait, l'être. Ce faisant, je ne fais que réaffirmer ce qui a été dit autrement par bien des auteurs, à commencer par Marx, et qui est la base de la démarche matérialiste.

> « Toute connaissance est le produit d'une situation historique, qu'elle le sache ou non » (Delphy 1975b).

L'idée d'une science neutre – d'une théorie non reliée à une position sociale/politique – n'est pas une idée elle-même neutre, elle ne vient pas d'une absence de position socio-politique, puisqu'une telle absence est inconcevable. L'idée que le savoir n'a pas de fondement dans la position sociale est au contraire produite par une position sociale bien précise : la position de dominance.

> « Mais qu'elle le sache ou non fait une grande différence : si elle ne le sait pas, si elle se prétend "neutre", elle nie l'histoire qu'elle prétend expliquer, elle est idéologie et non connaissance » (Delphy 1975b).

Ainsi, quand Barrett et McIntosh voient l'enracinement d'une théorie dans une position politique comme une faiblesse, elles révèlent du même coup qu'elles adoptent une notion du savoir et donc du marxisme qui non seulement est profondément antimarxiste mais qui surtout est profondément réactionnaire et donc antiféministe. Deux des utilisations politiques immédiates parmi les plus

graves de cette position, et qui sont visibles dans leur texte sont : d'une part, de justifier le fait qu'elles ne révèlent pas de quelle position politique elles parlent ; d'autre part, de suggérer que des gens autres que les opprimées – des théoriciens, des savants – peuvent parler de l'oppression. Cette position est directement liée au contenu réactionnaire de la position politique qu'elles cachent.

On a vu que la réification-déification de Marx sert à construire l'autorité dont on fera argument pour imposer les thèses « marxistes ». C'est tout simplement une façon d'éviter la discussion, de se dispenser ou de se croire dispensé de prouver la cohérence interne d'un raisonnement en faisant appel à un principe d'autorité qui fait, justement, horreur aux féministes – et à d'autres – et les éloigne du marxisme.

Mais les thèses « marxistes » sont nombreuses. Cependant elles ont toutes un point commun : les différents partis et écoles qui s'intitulent « marxistes » s'accordent tous pour perpétrer, sous couvert de l'autorité que leurs études talmudiques ont conféré à l'homme Marx, une confusion impardonnable entre les principes du matérialisme et l'analyse que Marx a faite (qu'ils interprètent librement et diversement) du mode de production capitaliste. Quoiqu'inexcusable, cette réduction des premiers à la dernière est aujourd'hui si répandue que la plupart des « marxistes » et beaucoup d'autres pensent que le capitalisme a « inventé » l'exploitation, que le capitalisme est l'exploitation et que l'exploitation est le capitalisme. Là encore, il ne s'agit pas d'une simple « erreur » ou « ignorance » frappant au hasard ; cette « erreur » a un sens politique que les féministes ont bien perçu : elle fait de l'antagonisme entre prolétaires et capitalistes – qui est une des formes possibles de l'exploitation – le conflit principal là où il existe, le modèle de toute oppression, enfin la définition même de l'exploitation. Ceci est évident quand les « marxistes » disent soit que le féminisme ne peut pas utiliser le marxisme (Adlam, *Red Rag*), « parce que le marxisme ne s'occupe pas de la division sexuelle », soit que l'exploitation des femmes n'existe pas « puisque le marxisme ne s'occupe pas de la division sexuelle » (Mark Cousins, *M/F*).

Tous les deux confondent ici le marxisme – la méthode – avec l'analyse marxiste du capitalisme – l'une des applications possibles de cette méthode.

Or les concepts utilisés pour l'analyse de l'exploitation capitaliste (du capital pour simplifier) ne peuvent, effectivement, rendre compte de l'exploitation des femmes, pour la même raison qu'ils ne peuvent rendre compte de l'exploitation des serfs ou des esclaves ou des « *indentured servants*[4] » ou des prisonniers des camps de travail ou des métayers africains pour la raison simple que les concepts

utilisés pour rendre compte de l’exploitation par le salaire – et c’est le sujet du *Capital* – ne peuvent rendre compte de l’exploitation des non-salariés. Mais les concepts utilisés pour l’analyse du capitalisme ne résument pas la pensée marxiste : au contraire ils sont eux-mêmes issus de concepts plus généraux. Comment, sinon, Marx aurait-il pu analyser des modes de production et d’exploitation non capitalistes, tels que l’esclavagisme et le féodalisme ? Les concepts de classe et d’exploitation ne sont pas issus de l’étude du capitalisme ; au contraire, ils lui préexistent, la permettent, et sont à l’origine de la notion de capitalisme dans son sens marxiste, c’est-à-dire comme système particulier d’exploitation. Et ces concepts plus généraux : classe, exploitation, non seulement n’exigent en rien que la division sexuelle soit ignorée, mais au contraire sont éminemment utiles pour l’expliquer. Et j’entends ici expliquer au sens fort ; non pas la décrire, ni décrire seulement ce qui est fait après qu’elle existe, mais rendre compte de sa genèse.

Ces concepts sont les concepts-clés du matérialisme auquel je vois deux fondements. Pour moi, le matérialisme est :

> « Une théorie de l’histoire, où celle-ci s’écrit en termes de domination des groupes sociaux les uns par les autres » (Delphy 1975b).

La domination a pour ressort ultime l’exploitation. Ce postulat explique et/ou est expliqué par l’idée que la façon dont la vie est matériellement produite et reproduite est la base de l’organisation de toute société, donc fondamentale aussi bien au niveau individuel qu’au niveau collectif.

Le marxisme est, de toute évidence, matérialiste. Dans cette mesure, il est utilisable pour le féminisme. Dans la mesure où le matérialisme part de l’oppression, et inversement si on admet que partir de l’oppression définit entre autres choses une approche matérialiste :

> « Une science féministe […] veut parvenir à expliquer l’oppression, pour ce faire elle doit en partir […] elle débouche inévitablement sur une théorie de l’histoire matérialiste » (Delphy 1975b).

À mon sens, le matérialisme n’est pas un outil possible, parmi d’autres, pour les groupes opprimés : c’est l’outil même, précisément dans la mesure où c’est la seule théorie de l’histoire pour laquelle l’oppression est la réalité fondamentale, le point de départ.

Ceci a été, au cours des décennies, occulté par les gens qui se sont appropriés le marxisme, et ont d’une part réduit le matérialisme à la seule analyse du mode de production capitaliste, d’autre part, évacué le matérialisme même de cette analyse, l’ont transformé en une analyse savante parmi d’autres et en compétition avec d’autres sur ses seuls « mérites intellectuels », laissant ainsi

tomber le sens profond qui impulsait l'analyse marxiste et en distinguait la démarche : l'explication de et la lutte contre l'oppression.

Ainsi il est clair que la non-reconnaissance de la division sexuelle dans l'analyse du capital n'empêche nullement l'application de concepts matérialistes à l'oppression des femmes. En revanche, cette non-reconnaissance pose un problème non pour les femmes, mais pour l'analyse du mode de production capitaliste. En effet, il ne s'agit pas tant d'une non-reconnaissance que d'une non-problèmatisation. L'analyse que Marx a faite de l'exploitation salariale n'est pas, comme Mark Cousins le prétend, indifférente à la division sexuelle, où en tous les cas, pas dans le sens où Cousins (et les autres) l'entendent. Ils pensent que dans l'analyse du *Capital*, les positions décrites – ou les classes constituées par l'analyse –, capitalistes et ouvriers, peuvent être indifféremment occupées par des hommes ou des femmes : que le fait qu'elles soient surtout occupées par des hommes est un facteur externe, qui n'enlève rien à la validité de l'analyse, ce qui implique que celle-ci serait la même si ces classes étaient constituées à parts égales de femmes et d'hommes. Or ceci est faux ; l'analyse du mode de production capitaliste est indifférente à la division sexuelle dans le sens où le fait que les positions ne puissent pas être occupées indifféremment par des hommes ou des femmes n'est même pas perçu comme un problème ; elle lui est indifférente, certes, mais dans le sens opposé : elle tient la division sexuelle pour acquise, elle la reconnaît et l'intègre, elle est fondée dessus.

Donc une démarche matérialiste ne saurait se contenter d'ajouter l'analyse matérialiste de l'oppression des femmes à l'analyse de l'oppression des ouvriers telle que Marx, puis les marxistes, l'ont faite. Les deux ne sauraient simplement s'ajouter parce que la première modifie nécessairement – doit modifier – la seconde. Le féminisme modifie nécessairement le marxisme de plusieurs façons. D'une part parce qu'il lui est impossible d'accepter la réduction du marxisme à la seule analyse du *Capital* ; d'autre part parce que la lutte ouvriers/capitalistes n'étant plus la seule lutte, cet antagonisme ne peut plus être tenu pour la dynamique unique de la société, enfin parce qu'elle modifie aussi l'analyse du capital de l'intérieur.

En effet, la reconnaissance de l'existence du patriarcat ou, pour celles que le terme choque, de la division sexuelle (que personne ne peut nier et qui sont pour moi une seule et même chose), fait apparaître que la « classe ouvrière » décrite par les marxistes et caractérisée par eux comme « théoriquement a-sexuée », est bel et bien sexuée et non pas seulement d'une façon empirique et contingente. Il s'agit bel et bien de la seule partie mâle de la classe ouvrière. Tous les concepts

utilisés par Marx, puis par les autres, prennent pour une définition structurale et théorique de la condition ouvrière le sort de l'ouvrier mâle. D'une part, les femmes ouvrières sont invisibles, absentes de cette analyse ; d'autre part, le travail domestique et son exploitation sont pris pour acquis. Ainsi, non seulement la réduction du marxisme à l'analyse du capital, mais le contenu même de cette analyse, rendent impossible d'appliquer ce marxisme à l'oppression des femmes. Mais plus encore la prise en compte de l'oppression des femmes – ce que signifie être féministe – rend, ou devrait rendre impossible d'accepter, même en ce qui concerne le *Capital,* l'analyse telle qu'elle est.

Ces deux objectifs : étendre les principes du marxisme c'est-à-dire le matérialisme à l'analyse de l'oppression des femmes, et revoir l'analyse du *Capital* à partir des acquis de l'analyse féministe, sont ce qui devrait définir, si les mots ont un sens, une démarche marxiste-féministe ou féministe-marxiste. C'est la possibilité même d'une telle démarche que Barrett et McIntosh tentent de nier, mieux, d'interdire, en affirmant leur conception du marxisme comme la seule, et en prétendant, de plus, que je serais en contradiction avec moi-même, que j'essaierais de faire avec le marxisme ce que je dis impossible : « abstraire des concepts techniques de leur contexte réactionnaire ». Notant au passage qu'elles qualifient ici le marxisme de « contexte réactionnaire », je maintiens que ceci est vrai de la plupart des théories globales de la société ou de l'humanité : en effet, les explications du monde en général qu'elles soient anthropologiques, sociologiques ou psychanalytiques, prenant l'oppression des femmes comme un donné, sont incapables de l'expliquer, et *a fortiori* d'aider à la supprimer. Ceci vaut également pour le marxisme tel que Barrett et McIntosh l'entendent, c'est-à-dire pour l'analyse conventionnelle du *Capital,* et qu'il « soit illusoire de prétendre parvenir à des interprétations différentes avec les mêmes outils conceptuels » (Delphy 1975b) est abondamment prouvé par l'échec du « *domestic labour debate*[5] ». C'est bien pourquoi je n'utilise pas cette analyse, et que j'estime qu'elles non plus ne devraient pas l'utiliser. Mais cela n'est pas vrai du matérialisme, et c'est pourquoi une démarche féministe-matérialiste est non seulement possible mais nécessaire, quoi qu'elles en disent.

Polémique et critique féministes

Cet ensemble d'attitudes donc, est le fond du problème et c'est pourquoi je l'ai traité d'abord, laissant temporairement de côté leur polémique… sur la polémique. Car c'est bien de cela qu'il s'agit, entre autres, dans cet article polémique, de critiquer, quand cela est fait par moi, ce qu'elles sont en train de

faire ! Je pourrais, bien entendu, m’en tenir là, en fait de réponse, et me contenter de mentionner cette ironie en leur laissant le bénéfice du doute, en admettant qu’elles l’ont fait exprès, pour être drôles. Mais je veux profiter de cette occasion pour aborder le fond du problème et examiner la question de la polémique, ce qui ne signifie pas prendre leur défense, car il y a polémique et polémique.

Barrett et McIntosh me reprochent d’écrire des articles polémiques et non pas théoriques, de « trouver mes ennemies à l’intérieur du mouvement », de m’opposer à d’autres féministes, de haïr le marxisme, la preuve en étant mon « opposition aux féministes socialistes ».

Elles utilisent « polémique » dans un sens péjoratif ; d’abord intellectuellement péjoratif, ensuite politiquement péjoratif. Intellectuellement, ceci ne signifie rien, comme je l’ai dit plus haut à propos de mes articles. Mais, d’une manière plus générale, il est absurde d’opposer le polémique au théorique pour une raison bien simple : aucune idée nouvelle n’apparaît dans un vide. Là où elle veut s’installer, il y a toujours déjà une autre idée, sur la même question, une idée acceptée, qu’il faut donc préalablement démolir. Les théoriciens ont toujours été des polémistes ; l’un des plus grands, KarI Marx, a aussi été l’un des polémistes les plus acharnés de son époque dans toutes ses œuvres, même celles qui ne sont pas explicitement des polémiques, même celles dont le titre n’est pas « Critique de… ». Il ne pouvait construire une théorie matérialiste du capital qu’en s’opposant à et en démolissant préalablement les théories sur le même capitalisme des économistes libéraux.

Sur le plan des faits de l’histoire intellectuelle, cette opposition entre polémique et théorique n’a donc aucun sens ; mais sur le plan politique, elle en a un, qui est dangereux ; en effet, Barrett et McIntosh identifient explicitement « polémique » à « politique » dans leur texte, c’est-à-dire que leur opposition à la polémique – toute de principe puisque dans la pratique elles s’y livrent gaiement – se nourrit de la conception réactionnaire de la *science pure* décelée plus haut.

À quoi au juste veulent-elles en venir avec leur accusation de polémique ? À une accusation de « non-sororité », puisque, disent-elles, je « trouverais mes ennemies à l’intérieur du mouvement » (ce qui n’est évidemment pas leur cas). On peut discuter ceci sur le plan des faits et sur le plan des principes. Sur le plan des faits, je dois remarquer, puisqu’elles me forcent à faire la distinction, qu’à la différence d’elles, je trouve mes « ennemis principaux » en dehors du mouvement féministe. Qu’il s’agisse d’hommes féministes comme ceux

dénoncés dans « Nos amis et nous » ou de femmes comme Annie Leclerc qui se défend d'être féministe, les deux articles sur dix où j'ai nommément critiqué des individus avaient pour cible des auteurs clairement, sans contestation possible, et de leur aveu même, hors du Mouvement. Cependant, bien que ce ne soit pas ma pratique, au contraire de celle de Barrett et McIntosh, je n'en pense pas pour autant qu'il soit illégitime de polémiquer à l'intérieur du Mouvement et ceci pour une raison évidente : le Mouvement n'est pas une île, les féministes ne sont pas nées de génération spontanée, elles ne vivent pas sur une autre planète, elles ne sont pas en dehors de cette société. Les façons de penser en dehors du Mouvement sont aussi dans le Mouvement. Sinon, tout serait tellement simple ! Sinon, pourquoi l'un des premiers slogans du Mouvement a-t-il été « enlevez le phallus qui est dans votre tête » ? Nous défaire de cette pensée dominante est une tâche prioritaire, et collective, qui exige la liberté de critique. Nous l'interdire, c'est nous interdire d'avancer. C'est une attitude plus que stérile, dangereuse. Car, comme l'a dit – je cite de mémoire – J. Mitchell, « le danger de l'extérieur ne consiste pas tant dans son opposition que dans son influence ». Et comme l'a dit Monique Plaza (1977), dans son introduction à « Pouvoir phallomorphique et psychologie de la femme » qui est une critique de la pensée illustrée par Luce Irigaray, interdire la critique sous prétexte qu'elle s'adresse à un auteur-femme, c'est « individualiser et moraliser un problème » alors que :

> « Ce qui nous intéresse dans la critique féministe d'un discours, c'est d'en repérer les déterminants sociaux… ce qui nous retient, c'est "l'enveloppement" de l'auteur dans des règles, des schémas qui lui sont extérieurs » (Plaza 1977).

Cela est encore plus vrai quand nous critiquons d'autres féministes. Dans ces deux citations, je pense que les objectifs, mais aussi les conditions d'une critique féministe, sont assez bien définis : la critique féministe est d'abord, cela paraît une tautologie, féministe, c'est-à-dire qu'elle n'attaque pas, bien sûr, un individu, mais une façon de penser ; mais surtout elle s'attaque à ce qui dans cette façon de penser n'est pas féministe, et en cela elle est nécessairement solidaire même de la femme attaquée. Une critique féministe vise toujours, même à l'intérieur du Mouvement, l'extérieur ; en revanche une critique, même faite de l'intérieur du Mouvement, si elle ne vise pas l'extérieur mais au contraire part de l'extérieur (d'arguments, de théories, d'intérêts extérieurs), n'est pas féministe.

Pour oser me reprocher de polémiquer, dans une polémique dont les lectrices jugeront si elle est féministe ou non, Barrett et McIntosh ont dû vaincre la peur du ridicule, et pour vaincre la peur du ridicule, comme n'importe quelle autre

peur, il faut un motif puissant. Regardons de plus près les arguments sur « l'intérieur du Mouvement » et « le marxisme ».

D'une part, le désaccord avec certaines positions des féministes socialistes est donné pour preuve nécessaire et suffisante « d'hostilité au marxisme » : les féministes socialistes et les féministes marxistes sont donc censées incarner le marxisme dans la moindre de leurs paroles. D'autre part, les positions des féministes marxistes et socialistes sont données comme provenant de « l'intérieur du Mouvement » : les féministes socialistes marxistes représentent donc le féminisme. Or il faut choisir :

- ou bien ces positions sont effectivement marxistes, et comme le marxisme n'a pas été inventé, que l'on sache, par les féministes, ces positions ne sont pas particulièrement féministes ; elles ne sont, en tant que marxistes, ni plus ni moins féministes, ni plus ni moins antiféministes non plus, que n'importe quelles autres positions venues de l'extérieur, et les attaquer n'est en aucun cas « s'attaquer à l'intérieur du Mouvement » ;
- ou bien ces positions sont purement féministes, ne doivent rien au marxisme et on ne voit pas pourquoi les attaquer signifierait « être hostile au marxisme ».

Enfin, dans les deux cas, il n'y a aucune raison, bien au contraire comme je l'ai dit plus haut, pour s'interdire ni de critiquer des positions marxistes, ni certaines positions féministes. Mais justement, si Barrett et McIntosh ont si violemment attaqué la liberté de critiquer et les positions marxistes et les positions féministes, c'est pour arriver à une double censure qui résulte en une double validation et en une situation privilégiée pour certaines théoriciennes – les féministes marxistes.

En effet, si l'on acceptait le principe d'autorité du « marxisme » tel qu'elles le défendent, et le corollaire qu'il ne faut pas l'attaquer d'une part, et si l'on acceptait le mythe que la solidarité féministe interdit les critiques « à l'intérieur du Mouvement » d'autre part, le marxisme validerait certaines positions « féministes » et surtout, inversement, le féminisme validerait le marxisme. D'après Barrett et McIntosh, les positions des féministes-marxistes sont inattaquables parce qu'elles sont « marxistes » : les attaquer, c'est être « hostile au marxisme ». Mais même si l'on franchissait ce tabou, et que l'on se moque d'être taxée « d'hostilité au marxisme », il deviendrait impossible d'être hostile au marxisme car alors, dans la logique diabolique de Barrett et McIntosh, le Mouvement s'avance pour couvrir le « marxisme » de son aile maternelle ; dès lors qu'il est défendu par les féministes marxistes, le marxisme devient « féministe », et l'attaquer, c'est tout bonnement s'en prendre à ses sœurs.

Quel magnifique exemple de double contrainte. Voilà un coup qui, s'il réussissait, mettrait celles qui se diraient féministes marxistes dans une position de contrôle absolu sur tout le Mouvement, puisqu'elles deviendraient immunes à toute critique. Heureusement une telle tentative est condamnée dès le départ par la transparence du syllogisme qu'elle utilise. Mais au-delà de la naïveté des moyens intellectuels mis en œuvre, l'intention machiavélique demeure, de contrôler l'ensemble du Mouvement. Et de contrôler au nom de quoi ?

Cette position « féministe marxiste » qu'elles prétendent défendre n'existe pas, ou plutôt l'épithète de « féministe marxiste » lui est injustement accolée. Ce que serait une position qui pourrait s'appeler « féministe-marxiste », je l'ai décrit plus haut. Elle consisterait à faire deux choses qu'elles ne font justement pas : appliquer le matérialisme à l'oppression des femmes ; revoir l'analyse du *Capital* à partir de l'analyse du patriarcat.

En quoi consiste donc leur position ? C'est la simple juxtaposition de deux intérêts politiques : l'intérêt anticapitaliste et l'intérêt antipatriarcal. D'abord on peut se demander quelle femme dans le Mouvement n'est pas à la fois antipatriarcale et anticapitaliste ; donc pourquoi certaines ont-elles besoin d'une appellation particulière ? Mais ceci est une question si importante que je ne peux la traiter dans le cadre de cet article. La juxtaposition de ces deux intérêts ne suffit pas à justifier l'emploi du terme marxiste-féministe ; car un tel terme dénote une fusion des deux telle qu'elle débouche sur une vision unifiée s'appliquant à tous les problèmes. Or cette vision, elles ne l'ont pas et ne peuvent pas l'avoir, en raison de leur refus à opérer cette fusion et plus précisément à faire les deux choses susmentionnées qui en sont la condition préalable. Leur conception de chacun des termes de cette juxtaposition, leur conception du marxisme en particulier, les condamne à ne pas pouvoir aboutir à une telle unification. En effet, dans leur position, quand le féminisme rencontre le marxisme, c'est comme une limite. Pour elles, le marxisme est égalé à l'analyse conventionnelle du *Capital* ; or dans cette analyse, le conflit capitaliste est la dynamique fondamentale de la société. Les femmes, on l'a vu, sont doublement exclues de cette dynamique (de la dynamique de l'analyse conventionnelle bien entendu, pas de celle de l'analyse marxiste féministe qui reste à faire). D'une part, parce que l'analyse conventionnelle ne peut rendre compte de leur oppression et de surcroît parce que cette analyse incorpore l'oppression des femmes comme un donné.

Ainsi leur position – que Barrett et McIntosh donnent pour « féministe-marxiste » – a pour implication logique la nécessaire et inévitable subordination

de l’oppression et de la lutte des femmes à la lutte anticapitaliste. Est-ce leur position réelle ? À ce stade, c’est-à-dire en me basant uniquement sur ce qu’elles disent et en ne tenant pas compte de l’histoire du Mouvement, il ne s’agit que d’un soupçon.

Ce soupçon est introduit par le fossé qui existe entre la colère que mon travail suscite chez elles et les raisons qu’elles en donnent, par la disproportion entre leur objectif de discréditer totalement ma démarche et les arguments qu’elles invoquent contre celle-ci. À l’évidence, quelque chose d’autre que ce qu’elles disent provoque leur colère, quelque chose qu’elles ne disent pas, et qu’il faut chercher.

Une double offensive contre le féminisme matérialiste

Le fait qu’elles n’osent pas indiquer leur vraie position, car jamais elles n’écrivent en toutes lettres la théorie qu’elles opposent à la mienne, et qui est pourtant la théorie de référence à partir de laquelle elles me critiquent, donne déjà au moins une indication sur sa nature : cela indique que les prémisses politiques et les implications de cette théorie risqueraient d’être désagréables pour le mouvement de libération des femmes. Ce soupçon est confirmé par le fait qu’elles n’utilisent pas une, mais deux lignes d’argumentation pour rejeter l’analyse matérialiste de l’oppression économique des femmes ; car je rappelle que c’est à cela et à cela seul que je me suis attelée ; que j’ai écrit explicitement – et dès mon premier article – non seulement que je ne prétendais pas expliquer tous les aspects de l’oppression, mais encore, plus précisément, que tout l’aspect qu’on peut rattacher à la sexualité était, d’une part, aussi important et matériel que l’oppression économique, et d’autre part, hors du champ de mon analyse ; aussi les allusions de Barrett et McIntosh au fait que ma théorie n’expliquerait pas tout me laissent-elles froide, puisque je n’ai jamais eu l’ambition de tout expliquer.

Barrett et McIntosh utilisent donc deux lignes d’argumentation contre mon analyse. Mais ce qui est curieux c’est que ces arguments ne sont pas complémentaires mais au contraire logiquement incompatibles. Cependant ils doivent bien avoir quelque chose en commun, ne serait-ce que d’être utilisés dans le même but, et il y a beaucoup à parier que c’est dans ce qu’ils ont en commun et non dans leur contenu spécifique que se trouve leur sens réel. L’un est fondé sur l’analyse du travail domestique et accepte donc comme légitime l’étude de l’oppression économique des femmes. L’autre, au contraire, est fondé sur le rejet de toute étude de l’oppression économique, cette approche étant

qualifiée d'« économiste ». Ce que ces deux arguments ont en commun, c'est uniquement la logique du passage de l'un à l'autre. Donc cette logique, si on arrive à la déceler, doit constituer le message réel – quoique caché – de leur article.

Le travail domestique : l'oppression économique des femmes

Dans la partie de leur critique où elles tentent d'aborder l'économie politique de l'oppression des femmes, Barrett et McIntosh révèlent une totale incompréhension du type d'approche visé par moi et d'autres. Après avoir accepté que le sujet de mon travail est l'ensemble du travail domestique, elles semblent décider, en l'espace d'un paragraphe, que seules les femmes d'agriculteurs sont exploitées à mes yeux, et concluent que puisque les femmes d'agriculteurs ne sont que 10 % des femmes en France et encore moins en Angleterre, mon analyse n'est pas très pertinente pour la France, et pas du tout pour l'Angleterre. Or mon édifice théorique ne « repose » pas sur la proportion de ces femmes dans la population féminine générale. J'utilise l'exemple du travail des femmes d'agriculteurs, qui bien que produisant des biens pour le marché, est cependant non payé, pour prouver la fausseté de la théorie toujours en vogue chez certaines féministes marxistes, comme Sue Himmelweit (1977), selon laquelle ce serait parce que le travail domestique produit des « valeurs d'usage » et non des « valeurs d'échange » qu'il n'est pas payé. Je cherche à démontrer que les épouses réalisent bien un travail productif pour leurs maris dans le rapport de travail du mariage. Les tâches qu'elles effectuent varient évidemment selon les besoins et les désirs de ces maris. En conséquence, le nombre des femmes d'agriculteurs n'a strictement aucune importance pour la démonstration. Même s'il n'en existait qu'une, et qu'elle vive à 10 000 kilomètres des rives britanniques, tant que les femmes en Angleterre font la vaisselle comme j'incline à le penser d'après les rapports d'informatrices sans doute partiales, mon analyse traversera la Manche sans problème.

Barrett et McIntosh me reprochent aussi de ne voir « que la moitié de la production familiale, celle de la ménagère », et de ne pas regarder « le rapport de l'homme à sa subsistance », ce qui me permettrait de voir que « la principale activité de l'homme est dans la sphère sociale du travail salarié ». Ainsi, il semblerait que je n'aie pas vu ce que je n'arrête pas de crier sur les toits : que les hommes et les femmes ont des rapports de production différents. Mais à l'évidence, Barrett et McIntosh cherchent à ne pas voir ces différences puisque leur but est de tenter de les annuler en parlant de « l'économie domestique »

comme d'un tout indissolublement constitué du travail de la femme et du salaire de l'homme. Ceci ressemble à la façon dont les économistes libéraux traitent l'économie de marché comme constituée indissolublement de l'alliance entre le capital et le travail. Le fait que cette dépendance mutuelle n'est pas exactement réciproque et que ceci permet à l'un des éléments indissociables de se dissocier suffisamment de l'autre pour l'exploiter, n'est pas quelque chose qu'elles veulent voir.

Que signifient cette réconciliation du couple, cette négation des antagonismes sexuels à l'intérieur de « l'économie domestique », ce refus de regarder son fonctionnement interne ? Cela signifie que Barrett et McIntosh adhèrent, comme elles le mentionnent en passant, à la théorie proposée par les participant-e-s anglais-e-s au débat sur le travail domestique, selon laquelle le travail domestique sert seulement à abaisser le niveau général des salaires : cela signifie que l'exploitation économique des femmes non seulement bénéficie au capitalisme, mais bénéficie au seul capitalisme. En aucune façon ne peut-il bénéficier à aucun homme, puisque loin de bénéficier aux maris, le travail domestique exécuté par les épouses est utilisé pour exploiter encore plus leurs maris en abaissant leurs salaires.

Un autre de leurs arguments est de dire : que mon analyse « n'offre aucune distinction entre la situation des épouses et celle des femmes en général » ; qu'elle « ne rend pas compte de la catégorie des mères » ; que mon utilisation du terme « patriarcat » est « ambiguë » parce qu'« elle dénonce à certains endroits le système par lequel les maris s'approprient le travail de leurs épouses, et à d'autres endroits… la domination du père sur sa famille » ; et finalement, que mon analyse ne dit rien au sujet des femmes qui « comme Christine Delphy elle-même, nous-mêmes et beaucoup d'autres féministes, ne sont pas signataires du contrat de travail marital ».

Toutes ces critiques émanent soit de l'incompréhension, soit, j'en ai peur, de la mauvaise foi. Le pouvoir du mari et le pouvoir du père ne sont pas opposés ; ils sont tous les deux le pouvoir du chef du ménage, et ce pouvoir rend compte aussi bien de l'appropriation du travail des enfants que de celle du travail de l'épouse, que de celle du travail des parents célibataires, femmes et hommes, et autres dépendants du chef de ménage.

L'absurdité dont elles m'accusent : « doit-on considérer les enfants, les vieux et les invalides comme des exploiteurs ? » – n'existe que dans leur tête et parce qu'elles comprennent si peu le concept d'appropriation qu'elles sont incapables de faire la distinction entre la personne à qui un service est rendu et la personne

par qui le travail incorporé dans ce service est approprié. Il est clair que les services appliqués aux enfants ne sont pas appropriés par eux, mais par la personne qui devrait faire la moitié du travail si la femme ne l'effectuait pas en totalité, c'est-à-dire le mari. Bien que je n'aie pas abordé explicitement le travail gratuit effectué par des femmes célibataires pour leurs parents âgés, par exemple, le concept d'appropriation indique la direction où chercher les vrais bénéficiaires. Comment ce concept peut rendre compte de situations en dehors du mariage, je l'ai illustré dans mon analyse du divorce (Delphy 1974) en démontrant que le travail des ex-femmes continue d'être approprié par leurs ex-maris après que le mariage proprement dit a été dissous.

Je n'ai pas dit que les femmes peuvent échapper à l'oppression tout simplement en évitant le mariage parce que le contraire est le cas. Pourquoi si je pensais cela dirais-je que l'exploitation du travail domestique est la base de l'exploitation économique de toutes les femmes ? Si Barrett et McIntosh ne peuvent pas voir en quoi le mariage les opprime quoiqu'elles ne soient pas mariées, elles ont un problème. Pour ne mentionner que l'une des façons dont le mariage affecte la situation de toutes les femmes, il est évident que cette situation, celle donc de Barrett, de McIntosh et de moi-même sur le marché du travail, la surexploitation de toutes les femmes dans le travail salarié, est déterminée par la situation domestique de la majorité des femmes (voir Beechey 1977) et plus précisément constitue une pression économique au mariage (Delphy 1974). Je ne mentionnerai même pas les autres pénalités attachées à l'état de vieille fille, sauf pour dire qu'à mon sens, la punition du célibat doit avoir quelque chose à faire avec le mariage.

Elles opposent « mères » à « épouses » et « élevage des enfants » à « mariage ». Et leur choix en faveur de « mères » et de « élevage des enfants » est également intéressant. Car « épouses » fait référence même dans l'idéologie dominante à un rapport tandis que « mères » connote un fait naturel. Le mariage est une institution tandis que l'élevage des enfants est une tâche qui peut être accomplie dans n'importe quel rapport de production ; le mot ne dit donc rien sur les conditions d'exécution si elles ne sont pas spécifiées. Le choix de ces termes indique le choix d'une approche ahistorique, technique, asociale, indication totalement confirmée par la phrase :

> « Une analyse de l'élevage des enfants et de la position des femmes par rapport à la reproduction de l'espèce conduirait à une analyse du rôle des femmes dans la reproduction de la force de travail et des forces et rapports de la production capitaliste en général » (c'est moi qui souligne).

Nous avons ici leur théorie et toutes ses faussetés résumées dans un raccourci

saisissant. En ce qui concerne la confusion entre (a) la reproduction biologique, (b) la reproduction de la force de travail et (c) la reproduction en général (une confusion qui, incidemment, n'est pas « féministe » mais qui a été mise en avant par l'ethnologue-homme Claude Meillassoux), voir l'excellente critique de Felicity Edholm, Diana Harris et Kate Young (1982). Mais la base même de cette confusion est la démarche naturaliste. On est confronté ici à un biologisme d'une grossièreté stupéfiante ; mais qui n'est pas si stupéfiante si l'on réalise que c'est le postulat caché de tout le débat sur le travail domestique, un postulat qui est révélé d'une façon naïve et à ce titre plutôt touchante par Janet Bujra qui écrit aussi tard que 1978 (Bujra 1978) :

> « Ce sont les femmes plutôt que les hommes qui sont ancrées dans le travail domestique simplement (sic) en raison de leur lien inné à la reproduction biologique. »

On ne peut pas être plus franche. Nous avons affaire ici à la plus vieille « théorie » de la division sociale du travail. Elle est « marxiste » si par « marxiste » on entend tout ce qui est adopté par les « marxistes ». Si en revanche par « marxiste » on entend « matérialiste », alors elle n'est pas marxiste. Comment Barret et McIntosh peuvent réconcilier cette démarche naturaliste avec une analyse en termes d'exploitation est un mystère. Dans leur perspective les femmes sont exploitées parce que le handicap naturel de la parturition, auquel s'ajoute le handicap de l'élevage qui découle « naturellement » du premier, les met dans une position vulnérable.

lI est compréhensible dans ces conditions qu'elles interprètent mon travail de travers[6] et qu'elles ne voient pas que les réponses à leurs questions y sont contenues. Le terme de « mères » ne leur pose pas de problème. On ne sait pas si par là elles veulent dire « accoucheuses » ou « éleveuses d'enfants ». Elles ne font pas la distinction parce que pour elles le terme connote les deux en même temps, et ceci parce qu'à leurs yeux, l'un découle de l'autre : les femmes élèveraient les enfants parce qu'elles leur ont donné naissance. Elles pensent que je me rallie à leur position en « concédant » que « d'un point de vue analytique la responsabilité de l'élevage des enfants peut précéder le mariage » (Delphy 1974), alors que je dis exactement le contraire. Je ne dis pas que les femmes qui ont des enfants sont des « mères » et donc susceptibles d'être exploitées. Je dis au contraire que parce que leur travail est approprié, les femmes doivent élever les enfants gratuitement. Je ne dis pas que la « maternité » explique l'appropriation du travail des femmes, mais au contraire que l'appropriation de leur travail, réalisé entre autres choses à travers l'élevage gratuit, constitue les femmes en mères. Ainsi la maternité loin d'être un fait naturel donnant naissance

à l'exploitation, est-elle une construction sociale créée par l'exploitation.

L'explication donnée par Barrett et McIntosh de l'exploitation économique des femmes est qu'une division sexuelle du travail fondée sur la physiologie est exploitée par le capitalisme. Cet argument utilise deux cadres conceptuels contradictoires, l'un naturaliste, l'autre social. La raison de cet étonnant mariage ne peut être trouvée que dans ses implications. Si le capitalisme, c'est-à-dire la société, reprend le flambeau de la nature, c'est pour exempter les hommes, les exonérer de tout intérêt à l'exploitation économique des femmes. Comme cette préoccupation est la seule raison que l'on puisse trouver à une démarche aussi éclectique, il est facile de comprendre la colère suscitée chez Barrett et McIntosh par l'étude des rapports de production à l'intérieur du ménage, dans la mesure où une telle étude ne peut manquer de montrer que les intérêts des hommes et des femmes ne sont pas seulement dissemblables, mais divergents.

La nature idéologique de l'oppression des femmes

Leur seconde ligne d'argumentation ne s'occupe pas du domaine de l'analyse économique mais tente de discréditer la légitimité même d'une telle préoccupation. Ce rejet se déguise sous la forme de la réhabilitation de l'étude de l'idéologie, une réhabilitation qui n'est guère nécessaire puisque personne, et moi la dernière, n'a jamais jeté le moindre doute sur l'importance de cette étude. C'est cependant ainsi qu'elles lisent mon travail :

> « En refusant d'accorder quelque place que ce soit à l'idéologie, Delphy… » ; « dans la catégorie de l'idéalisme, Delphy inclut toute analyse qui considère l'idéologie comme pertinente à l'oppression des femmes » ; « l'analyse de Delphy, en mettant l'accent sur les aspects économiques de l'oppression des femmes, manque à prendre en compte la construction idéologique et politique de la catégorie des femmes » ; « l'analyse de Delphy […] refuse systématiquement de prendre en considération l'idéologique » ; « l'analyse de Delphy […] par son rejet des dimensions idéologiques de notre oppression… »

Si on les prend au pied de la lettre, ces accusations sont stupéfiantes. Je n'ai bien entendu jamais dit, écrit, ou même laissé entendre que l'étude de l'idéologie est sans importance, que le rôle de l'idéologie est mineur, encore moins que l'idéologie n'existe pas du tout. De plus, je ne me suis pas contentée de mentionner son existence, je l'ai effectivement étudiée. Mais c'est probablement la façon dont je l'étudie plutôt que ma supposée indifférence qui déplaît à mes critiques, encore que ce qui leur déplaît tant dans ma démarche ne soit pas clair. Elles qualifient ma compréhension de l'idéologie de « mécaniste et discréditée », mais ceci ne les dispense pas de prouver qu'elle l'est, d'autant que j'ai cherché à faire précisément ce qu'elles demandent : produire une analyse « qui lie l'idéologique à l'économique ».

Barrett et McIntosh elles-mêmes, cependant, tout au long de leur article, semblent en réalité opposer l'économique et l'idéologique, puisque pour elles, le simple fait d'étudier l'un de ces niveaux de la société constitue à soit seul une preuve que l'on nie l'existence des autres niveaux, ainsi que leur phrase le révèle : « L'analyse de Delphy, en mettant l'accent sur les aspects économiques de l'oppression des femmes, manque à prendre en compte la construction idéologique et politique de la catégorie des femmes. » Elles semblent impliquer que l'idéologique peut exister sans l'économique, ou l'économique sans l'idéologique et, de surcroît, que là où l'un existe l'autre ne peut pas exister, comme dans leur formulation : « une base matérielle plutôt qu'idéologique ». Mieux, le simple fait de parler de l'économie est vu par elles comme niant toute existence quelle qu'elle soit à l'idéologie. La logique de ceci est que reconnaître l'existence de l'idéologie est incompatible avec reconnaître l'existence d'autres niveaux de la réalité, et en particulier du niveau économique. Poser l'idéologie comme importante est une chose. Mais une tout autre chose est d'affirmer que reconnaître l'importance d'autres niveaux revient à nier l'importance de l'idéologie, car cette affirmation-là revient à jeter une interdiction totale sur l'étude de tout ce qui n'est pas idéologie.

Cette interdiction contredit leur souhait que « l'idéologique soit lié à l'économique », ainsi que la définition la plus communément partagée de l'idéologie. Barrett et McIntosh ne proposent aucune définition de ce mot, hormis une référence à Althusser : « Un rapport matériel, vécu, qui a ses propres pouvoirs de détermination. » Je n'ai pas d'objection à cette définition également appelée « la matérialité de l'idéologie ». Mais il est clair qu'en réalité, elles identifient l'idéologie en grande partie avec la subjectivité – avec ce qu'on appelle la psychologie – et avec raison de surcroît, car c'est au travers de son intériorisation par les individus que l'idéologie est le plus efficace. On peut dire aussi que c'est à ce niveau seulement que l'idéologie se révèle sous sa forme pure, sous sa forme d'idées. Mais il est également clair que leur compréhension de la psychologie/idéologie diffère totalement de la mienne. Ceci les autorise-t-il à nier la mienne ?

Le passage qui montre l'identification qu'elles font entre l'idéologie et la psychologie, et la façon dont elles déforment ma position est la suivante : « Delphy a raison de rejeter cet idéalisme, mais pas de l'attribuer à toute analyse qui donne du poids au processus idéologique ». Que je me livre à ceci serait « prouvé » par mon « hostilité sectaire et toujours accrue contre le groupe Psychanalyse et Politique du Mouvement des femmes français[7] ». Ainsi, elles

identifient l'idéologique au psychologique, ce qui n'est pas faux – à condition que l'idéologie n'y soit pas réduite – mais de plus, elles identifient totalement la psychologie à l'une de ses interprétations : la psychanalyse. J'ai critiqué cette attitude dans « Pour un féminisme matérialiste ». Plus précisément, j'ai dit que les impasses qu'avaient rencontrées toutes les tentatives pour réconcilier le marxisme avec la psychanalyse venaient du fait que bien que leurs prémisses fussent incompatibles, ces tentatives acceptaient :

> « La prétention exorbitante de la psychanalyse d'être, non pas un système d'interprétation de la subjectivité, mais la subjectivité même. Je n'en prendrai pour preuve que le fait que, non seulement pour les tenants de la psychanalyse, mais pour la vaste majorité des gens, la récusation de la théorie psychanalytique est synonyme de désintérêt pour son objet, d'indifférence à – et même de négation de – l'existence de la subjectivité » (Delphy 1975).

Tous ces indices suggèrent que Barrett et McIntosh font partie des gens qui confondent subjectivité et psychanalyse ; mais à la différence des autres, elles ont lu mon article et elles savent donc que non seulement je n'accepte pas cette équation, mais encore que je la trouve scandaleuse. Pourquoi alors me l'attribuent-elles ? Pourquoi assimilent-elles ma critique de la psychanalyse à un manque d'intérêt pour la subjectivité alors que, si je critique la psychanalyse, c'est précisément parce que ses présupposés idéalistes et naturalistes font obstacle au développement d'une psychologie réellement matérialiste ? Pourquoi ne discutent-elles pas cette position ? Quant à l'importance de l'idéologie, j'ai dit, allant contre le courant dominant pour lequel « ce qui se passe dans la tête n'est pas objectif », pour lequel « quand il se passe quelque chose dans la tête, il ne s'est rien passé », que :

> « Ceci revient à dire que "le sexisme", l'expression idéologique de l'oppression institutionnelle, la partie émergée du patriarcat, constitue toute l'oppression. C'est nier l'existence de la structure institutionnelle qui cause le sexisme. C'est par-dessus tout nier que la structure psychologique, qui est le relais de la structure institutionnelle dans la production des "préjugés" et du dit "sexisme" est tout aussi concrète et objective et extérieure à l'action de l'individu que la structure institutionnelle » (Delphy 1977a).

Il est curieux qu'elles prétendent m'opposer la matérialité de l'idéologie quand c'est l'un des thèmes principaux de « Nos amis et nous ». Mais peut-être est-ce parce que, à mes yeux, la matérialité de l'idéologie ne signifie pas sa solitude. Je ne la sépare pas des autres facteurs matériels comme elles le font, par exemple, en plaidant pour « une explication de la construction de l'identité de genre », comme si une telle analyse pouvait donner la clé de la division sexuelle et de l'oppression des femmes. Pour moi l'étude de la façon dont l'identité de genre est acquise ne peut pas prendre la place de l'étude de la construction sociale de la division sexuelle, bien qu'elle soit essentielle pour comprendre comment cette

division sexuelle fonctionne ; mais l’acquisition de l’identité de genre ne peut, de toute évidence, expliquer l’existence même de ces genres, car ils doivent bien exister avant d’être acquis.

Il est évidemment plus facile à Barrett et McIntosh de déformer mon travail – au point de le falsifier – que d’engager la discussion sur ce terrain. Elles nient que j’ai défendu avant elles la matérialité de l’idéologie, parce qu’il leur est très inconfortable de voir que pour moi ceci n’infirme pas, mais au contraire est complémentaire de l’analyse en termes institutionnels et économiques ; alors que chez elles, l’accent sur l’idéologie va de pair avec l’acceptation de la confusion idéaliste courante entre les processus de socialisation et la structure sociale ; et que pour elles, déclarer ces processus « matériels » sert à leur donner une place déterminante, unique, à leur donner un statut de « base matérielle », pour évacuer les autres bases matérielles.

Dire que l’idéologie a une action sur le réel est une chose, mais le fait que l’idéologie est matérielle (peut être la cause de certains effets) n’implique pas qu’elle puisse être la cause ultime, car ceci à son tour implique que l’idéologie serait sa propre cause. Accepter ceci, c’est retomber dans une théorie de la culture comme totalement arbitraire, théorie qui n’est que l’une des expressions de l’idéalisme. L’idéalisme est la théorie – en fait peu théorisée puisqu’elle est précisément l’idéologie dominante – selon laquelle la structure sociale est produite par des idées, qui sont elles-mêmes produites par rien. On trouve ces deux éléments chez Barrett et McIntosh ; la notion que l’idéologie est le facteur déterminant, et la notion qu’elle est une chose à part, une chose en soi. Or à ce point on ne peut plus parler d’idéologie, mais d’idées. « L’idéologie », quoique constituée « d’idées », n’est pas le même concept que celui « d’idées ». Le concept « d’idéologie » dit précisément que les idées sont le produit de la structure sociale, ce que le concept « d’idées » évidemment ne dit pas. La notion de l’existence d’une base matérielle et de son rôle déterminant est inhérente au concept d’idéologie.

Il est facile de démontrer, et il semble encore nécessaire de le faire, qu’une démarche idéaliste n’est pas tenable. Si on a en même temps une exploitation matérielle et une idéologie dévalorisante appliquée aux exploités, la relation entre les deux ne peut aller que dans un sens. Alors que l’existence d’une idéologie sexiste, raciste ou classiste ne peut s’expliquer sans l’exploitation, l’existence de l’exploitation exige la constitution d’une population exploitée, ce qui à son tour amène la création d’une idéologie sexiste, raciste ou classiste. Ainsi, quand on trouve réunies *et* une exploitation matérielle *et* une idéologie

dévalorisante appliquées au même groupe, la primauté logique de la première est la conclusion inévitable.

Barrett et McIntosh ne contesteraient pas cette conclusion en ce qui concerne le capitalisme ou d'ailleurs la société en général. La logique réelle qui sous-tend leur plaidoyer pour l'idéologie n'est pas qu'elles mettent en doute le caractère primaire et déterminant du matériel, mais au contraire qu'elles y croient tant qu'elles veulent réserver cette place privilégiée pour le capitalisme. Ce but explique qu'elles juxtaposent, de façon à première vue si bizarre, une argumentation économique sur le travail domestique et une argumentation fondée sur le rejet de toute approche économique.

Défendre les hommes : la meilleure façon de Marchais

Il est vraiment intéressant d'observer le chemin que la gauche (car c'est de la gauche en général qu'il s'agit et non pas des seules « féministes-marxistes ») a suivi sur la question de l'oppression des femmes. Pendant longtemps elle a refusé toute légitimité à la lutte des femmes au nom de la prééminence suprême et absolue de l'économique sur le superstructurel, étant bien entendu que l'oppression des femmes appartenait à cette dernière sphère et en aucune façon à la première, propriété privée de la « classe ouvrière ». Il semble qu'elle ait changé radicalement son champ de bataille car les femmes ont envahi l'économie, non seulement au sens léniniste traditionnel en devenant de plus en plus nombreuses dans le secteur salarié, ou en mettant l'accent sur leur surexploitation comme travailleuses, mais surtout en refusant d'accepter plus longtemps l'idée que certains travaux et certaines productions, par une étrange coïncidence les leurs, ne soient ni du travail ni de la production. Elles ont redéfini l'économique de façon à y faire entrer leur exploitation. Elles disent dans le même souffle qu'elles travaillent et que leur travail est exploité. La « découverte » du travail ménager ne peut être dissociée de la dénonciation de sa gratuité. Il ne pouvait être découvert d'abord comme travail et ensuite comme travail gratuit, il fallait qu'il soit vu tout ensemble comme travail et comme travail non-payé c'est-à-dire comme exploitation.

Le mouvement des femmes a forcé le monde politique et le monde intellectuel à reconnaître que le travail ménager est du travail, et du travail exploité. Les gauchistes ne peuvent plus restreindre l'oppression des femmes au superstructurel, aux « mentalités rétrogrades ». Aussitôt que le danger devint inévitable, ils résolurent d'envahir la discussion sur le travail domestique dans un dernier effort pour la sauver du féminisme. Ne pouvant plus dire que le travail

domestique était « superstructurel ou inexistant », ils essayèrent de « prouver » qu'il bénéficiait au capitalisme. La tentative fit long feu. Ayant ennuyé tout le monde à pleurer sans réussir à convaincre personne, la gauche quitta le débat, et ses adhérents les plus honnêtes, comme Jean Gardiner lors d'un séminaire tenu à l'université de Bradford (1979), ont maintenant admis que leurs thèses ne rimaient à rien et que c'est la raison pour laquelle ils ont dû les abandonner purement et simplement. Barrett et McIntosh font néanmoins une tentative sans conviction pour pousser cette argumentation – en même temps que son opposée « à bas l'économie » – probablement dans l'esprit « pourquoi ne pas essayer, nous n'avons rien à perdre ». Si la ligne « l'idéologie-est-une-force-matérielle » ne marche pas, peut-être la ligne « le-travail-domestique-est-une-économie-pour-le-capital » en attirera quelques-unes ?

C'est de ce point de vue que l'on peut comprendre la floraison des accusations d'« économisme ». En effet, d'où viennent-elles ? Des partis et groupes de la gauche. L'économisme est un concept très précis dans l'analyse du capitalisme. Originellement, cette accusation fut portée contre la rigidité de l'orthodoxie léniniste – contre une conception de la primauté de l'économie poussée au point d'ignorer tous les autres facteurs. Aujourd'hui néanmoins, la gauche ne retient que la connotation péjorative de cette accusation et la transporte sur le terrain féministe. Mais ce faisant, elle a réussi à changer le sens du mot et l'utilise maintenant pour dénoter toute mention de l'économie elle-même. Cependant, ces deux mots ne sont en aucune manière identiques et interchangeables : l'économisme est à l'économie ce que le biologisme est à la biologie, le psychologisme à la psychologie, etc. C'est une réduction. Rejeter le réductionnisme, qu'il s'agisse du biologisme, du psychologisme ou de tout autre, n'implique ni n'exige en aucune façon la négation de la biologie, de la psychologie ou de l'économie. Et pourtant la gauche s'écrie maintenant « économisme » à chaque fois qu'elle voit le mot « économique ». D'où provient ce changement, si changement il y a ?

En réalité, ce n'est qu'une nouvelle façon de poursuivre des buts anciens, car la gauche n'utilise cette accusation que contre le féminisme. Nous assistons en ce moment à une offensive déterminée visant à interdire l'étude et même la mention de la condition économique des femmes, venant non seulement de *Feminist Review*, mais aussi de *Red Rag* (Diana Adlam) et de *M/F* (où le féministe-homme Mark Cousins va jusqu'à prétendre que le mot « économie » ne peut être utilisé en relation avec le mot « femmes »). En traitant d'économiste toute analyse qui prend en compte l'aspect économique, ils essaient d'invalider cette

démarche, et de nier qu'il existe même un aspect économique à l'oppression des femmes. Sous prétexte de réhabiliter d'autres facteurs qui n'ont guère besoin de réhabilitation, ils se débarrassent de l'économique. Car l'économique n'est pas simplement une chose qui peut être expliquée indifféremment par une démarche économique et par une démarche non-économique, et rester la même chose.

Un exemple simple suffit à montrer ceci. Aborder le rôle des femmes d'un point de vue économique, c'est voir le travail ménager comme un travail et réciproquement, voir le travail ménager comme un travail, c'est prendre un angle économique. Quand on l'aborde d'un autre point de vue, par exemple du point de vue de la théorie des rôles, le travail ménager n'est plus du travail, et il ne l'était pas avant le mouvement des femmes : c'est un violon d'Ingres, une création, une preuve d'amour, un trait de caractère, bref, tout et n'importe quoi sauf du travail.

Le problème est que l'on ne peut pas à la fois rejeter la démarche économique et garder le fait économique, car une chose telle que les faits en eux-mêmes n'existe pas. Nous le savons pertinemment puisque le même événement – une femme en train de faire la vaisselle – n'est pas le même fait pour cette femme et pour son mari, ni pour une femme féministe et une femme non féministe. Et c'est parce qu'il n'y a pas de « faits » mais seulement des constructions mentales (des interprétations) que l'idéologie n'existe pas en tant qu'idéologie. Barrett et McIntosh ne définissent jamais l'idéologie, avec le résultat que le concept dont elles parlent tant reste toujours abstrait. Pour compréhensible que ce soit, ce n'en est pas moins dommage dans la mesure où elles en parlent comme de quelque chose qui existe, qui serait là et qu'on n'aurait qu'à prendre pour le démonter et le combattre.

Mais ceci est faux : l'idéologie n'existe pas avant la bataille. Ce qui existe ce sont des idées. L'idéologie de toute évidence ne se présente pas comme idéologie, elle apparaît comme le reflet exact, comme le seul reflet possible du monde ; comme le monde lui-même, en bref, à l'instar de toutes les représentations. L'idéologie n'est que la somme des représentations que nous dénonçons comme fausses, elle n'est pas là avant cette dénonciation. Et la dénonciation elle-même doit être fondée sur une autre représentation, une autre interprétation du monde. Pour construire celle-ci, il nous faut effectivement étudier la réalité. C'est pourquoi il est doublement absurde d'opposer l'étude des choses et l'étude de l'idéologie. Non seulement les deux vont-elles de pair, mais c'est l'étude de la réalité qui dans un sens invente l'idéologie sur laquelle nous allons ensuite travailler : de sorte à faire apparaître cette interprétation admise

des faits comme idéologique. Il est facile de dire aujourd'hui que l'opinion selon laquelle les femmes au foyer « ne font rien » est « idéologique », mais qui le savait il y a dix ans ? Sans celles qui ont montré que le travail ménager est un travail, où seraient celles qui aujourd'hui parlent de « l'idéologie du travail domestique » ?

La gauche ne rêve pas une minute à invalider la perspective économique en ce qui concerne les classes sociales « classiques ». Cela lui coûterait cher, puisque c'est précisément cette perspective qui constitue les classes en tant que classes. Les classes ne sont des classes que pour les révolutionnaires : que pour celles (ceux) qui pensent que certains en exploitent d'autres. Pour le capitaliste, aux yeux de qui l'exploitation n'existe pas, les classes au sens marxiste n'existent pas non plus.

Non, ce qui dérange la gauche, c'est quand les femmes appliquent à leur propre situation une analyse matérialiste ; quand elles rejettent l'idéologie qui dit qu'elles sont naturellement inférieures, ou victimes d'une culture qui se trouve être, malheureusement mais mystérieusement (c'est-à-dire sans bénéfices matériels pour personne), sexiste. Mais les femmes disent maintenant : « Il n'y a pas de mystère : nous sommes opprimées parce que nous sommes exploitées. Ce que nous subissons rend la vie plus facile à d'autres ». Et la gauche a peur que les femmes se mettent à appeler un chat un chat, l'économie économique et leurs souffrances exploitation. La stratégie reste toujours la même : les femmes et leur oppression sont renvoyées au superstructurel et à « l'idéologie » patriarcale, tandis que les prolétaires demeurent les seuls occupants du domaine économique. La gauche dit maintenant que l'économie n'est plus – « Allons, voyons ! » – l'instance déterminante, et néanmoins dans le même temps elle s'oppose farouchement à ce que les femmes y entrent (y entrent théoriquement, car concrètement elles y ont toujours été). L'économie reste le ressort de la lutte des classes, et la lutte des classes demeure pour la gauche *la* lutte. Envoyer les femmes dans les superstructures signifie donc toujours la même chose : que la lutte des femmes est secondaire.

Mais il y a une contradiction dans cette démarche, car si la gauche maintient que les femmes sont opprimées en dernier ressort par le capital, pourquoi l'idée que les femmes sont exploitées est-elle aussi menaçante ? Si les femmes en tant que ménagères sont exploitées par le Capital (et certains marxistes disent précisément cela), tant mieux. En tant que ménagères, les femmes ont autant intérêt que les prolétaires au renversement du Capital. Youpi ! Encore une masse révolutionnaire à mobiliser. Pourquoi alors la gauche a-t-elle si peur que les

femmes explorent leur exploitation économique ? Pourquoi fait-elle tout ce qui est en son pouvoir pour faire apparaître l'oppression des femmes comme limitée au superstructurel, aux « facteurs idéologiques » ?

Comment peut-on comprendre chez Barrett et McIntosh la logique du passage d'une des lignes d'argumentation à l'autre ? La contradiction entre l'analyse du travail domestique comme bénéfice pour les employeurs et la négation de l'importance de cette même exploitation économique ?

C'est que dans les deux cas, l'oppression des femmes est rattachée au capitalisme. La contradiction entre les arguments n'est pas gênante : ils parviennent au même but. Et ce but explique l'oscillation permanente de la gauche entre différentes thèses sur l'exploitation domestique : elle est toujours tentée de la nier, car la reconnaître la met devant un obstacle difficile, celui d'expliquer comment cette exploitation est le fait du seul Capital, et ne bénéficie en rien à ses bénéficiaires immédiats (qui ne seraient que des « bénéficiaires apparents »). On a vu que la tentative de vaincre cet obstacle – le débat sur le travail domestique – a largement échoué, victime des « apparences ». Cet échec explique le retour à la thèse idéologique, cette fois sapée sous la guise d'une théorie peu marxiste – mais qu'importe, les autres ne l'étaient pas plus – instaurant la totale autonomie de l'idéologie.

Or, pour traiter l'idéologie comme totalement autonome en face d'une exploitation matérielle, il faut soit nier purement et simplement ce niveau matériel, soit adopter une approche idéaliste, et c'est ce qui arrive. Car si l'oppression des femmes est causée par le capitalisme, c'est par le biais de l'idéologie « sexiste » qu'il secrète (pourquoi ?), et l'exploitation économique se retrouve donc expliquée par l'idéologie.

Ceci est une position difficile à tenir pour des « marxistes ». C'est pourquoi ils essaient toujours – comme Barrett et McIntosh – de minimiser l'exploitation économique, pour ne pas rendre trop voyant l'idéalisme inévitable de leur position. Cependant, il est également difficile, voire impossible, aujourd'hui, de nier l'existence de l'exploitation économique des femmes ; le travail domestique n'est pas prêt de disparaître de l'horizon théorique. Aussi la gauche se retrouve-t-elle dans la situation inconfortable de présenter à propos des femmes, et des seules femmes évidemment puisque c'est contraire aux principes qui la constituent, une analyse idéaliste. Ceci rend sa démarche politique divisée au point d'être schizophrène : matérialiste « en général », c'est-à-dire en ce qui concerne l'exploitation capitaliste, elle se retrouve sur les positions intellectuelles de la droite en ce qui concerne l'exploitation patriarcale.

Comment ceci est-il possible, comment ceci est-il explicable ?

À mon avis par une raison fort simple : si la gauche refuse une analyse matérialiste, c'est parce que celle-ci risque de déboucher sur la conclusion que ce sont les hommes qui bénéficient de l'exploitation patriarcale, et non le capital. Et d'ailleurs quelle meilleure confirmation de ceci que leur résistance si inexplicable théoriquement à l'analyse matérialiste, leur insistance à abandonner ce qui est censé être leur propre théorie, en ce qui concerne les femmes ? Ceci ne révèle-t-il pas qu'ils savent ce qui est au bout d'une analyse matérialiste ? Et que c'est pour cette raison que depuis dix ans ils établissent un barrage devant cette question ?

> « La première question qu'une féministe doit poser au marxisme, et nous devrions refuser de discuter tout autre point avant d'obtenir une réponse adéquate, est celle-ci : quels sont les rapports des femmes avec les moyens de production ? » (Jeanette Silveira, « The Housewife and Marxist Class Analysis »).

Ceci : exempter les hommes de toute responsabilité dans l'oppression des femmes, est le message réel, quoique caché, de l'article de Barret et McIntosh ; et la seule raison de la colère qui les pousse à consacrer un article entier à la démolition de mon travail, c'est que ce dernier affirme que les hommes sont la classe qui opprime et exploite les femmes. Or, autant le refus d'accepter cette thèse est compréhensible de la part d'hommes, donc de la gauche, qui, en cela semblable aux autres formations politiques et à toutes les institutions de nos sociétés, est dominée (et c'est un mot faible) par les hommes, autant ce refus requiert explication quand il vient de femmes.

Pendant longtemps, le courant féministe socialiste a représenté dans le mouvement, l'expression de cette tendance – qui ne lui est pas propre – à protéger nos ennemis. Ceci cependant n'est plus vrai. En France, des femmes du Parti communiste affirment :

> « L'existence du patriarcat comme pouvoir des hommes sur les femmes […] pouvoir structuré idéologiquement et économiquement [qui] détermine une oppression [ayant pour] but de maintenir l'appropriation des femmes par les hommes. Il s'appuie sur une exploitation économique basée sur le travail domestique gratuit des femmes » (*Elles voient rouge*, mai 1979).

En Angleterre, aux États-Unis, partout, nombreuses sont les féministes socialistes qui refusent d'accepter plus longtemps l'idée baroque que « le patriarcat est l'expression idéologique de l'exploitation des travailleurs-hommes ». De plus en plus de féministes sont convaincues de l'évidence que l'idéologie patriarcale est due à l'exploitation patriarcale et qu'il existe deux (au moins) systèmes d'oppression, chacun avec sa propre base matérielle.

Pourquoi en serait-il autrement ? Pourquoi en a-t-il été autrement ? La ligne présentée par Barrett et McIntosh comme « *marxist-feminist* » n'est ni marxiste ni

féministe et, si elle handicape le combat antipatriarcal, elle ne sert pas pour autant le combat anticapitaliste. Le refus d'incriminer les hommes n'est cependant pas spécifique à la tendance féministe socialiste. Ce refus prend, à l'intérieur du Mouvement, d'autres formes (à l'extérieur il prend la forme évidente de rejet du mouvement). Il a simplement trouvé, dans la tendance féministe socialiste, une expression plus élaborée et donc plus satisfaisante, dans la mesure où il n'en reste pas à la négativité, ou plutôt où il masque cette négativité en présentant un ennemi de rechange : le capitalisme.

Mais ce refus s'exprime aussi dans des courants comme celui de la néo-féminité : en effet, fonder la domination exercée par les hommes sur la physiologie de ceux-ci a pour implication politique – puisque cette physiologie est inchangeable par définition – le refus ou plutôt l'impossibilité, l'inutilité, de la confrontation politique avec les hommes-classe. On peut s'arrêter là : le refus de la confrontation avec le groupe oppresseur, la recherche de sorties de secours avant un face-à-face dont l'issue est incertaine et qui comporte, ici et maintenant, des coûts et des sacrifices – tant collectifs qu'individuels – énormes, sont assez compréhensibles pour ne pas nécessiter d'explication ultérieure.

Cependant il serait dommage de s'arrêter là. J'ai déjà analysé dans « Nos amis et nous », comment l'explication de l'oppression des femmes par une idéologie d'origine capitaliste, au-delà de ses incohérences manifestes, implique une double médiatisation de l'oppression des femmes par celle d'hommes, et ainsi révèle, de la part des femmes, un sentiment d'indignité : se sentant indignes d'être visées directement par l'oppression, d'être opprimées en quelque sorte pour elles-mêmes, elles disent qu'à travers elles, ce sont – il faut que ce soient – des hommes qui sont visés ; les femmes sont indignes même d'être opprimées. Mais il y a plus que cela dans les théories qui font de l'oppression des femmes la conséquence secondaire d'antagonismes entre hommes.

Il y a l'incapacité à concevoir des antagonismes sociaux existant autrement qu'entre hommes ; il y a l'incapacité corollaire mais non semblable à concevoir les femmes en tant que groupe comme les protagonistes – donc égales dans un sens à leurs adversaires – d'un conflit, finalement l'incapacité à concevoir les femmes comme des êtres sociaux : en dernier ressort comme des êtres humains à part entière. Le refus de considérer les hommes comme la classe antagoniste renvoie finalement à ces « impensabilités ». Si on les creuse un peu, on s'aperçoit qu'elles-mêmes renvoient à des tas de représentations confuses tournant toutes autour de la croyance en la nécessité de relations proches et permanentes entre la plupart des femelles et la plupart des mâles à tout moment,

ce qui rend un conflit structurel « dysfonctionnel », donc impensable. Mais, dira-t-on, il s'agit ici de la réalité, non d'une « croyance ». Mais cette « réalité », ou cette « croyance », la croyance que telle est la réalité, est non seulement de l'idéologie, mais le cœur même de l'idéologie c'est-à-dire de la représentation du monde qui soutient le système patriarcal. Là aussi évidemment, là *surtout* l'idéologie ne se présente pas comme idéologie mais comme représentation raisonnable de la réalité, comme la réalité elle-même.

L'étude de la cosmogonie – de la représentation du monde incluant bien plus que la représentation des rapports quotidiens entre les sexes – qui informe et l'idéologie patriarcale et le refus de considérer l'antagonisme des sexes comme une création sociale – serait passionnante. C'est l'idéologie dominante bien sûr, mais justement pour cette raison, elle est encore à découvrir : puisqu'elle n'a jamais été contestée, puisqu'elle a toujours été, et reste, jusque dans nos rangs, de l'ordre de l'évidence, elle a toujours été exemptée comme toutes les évidences, de se dire, de s'expliciter, de se justifier.

Mais ce serait un autre article, d'une part ; d'autre part, parce que le combat contre l'idéologie qui nous opprime toutes est, en tous les cas devrait être, un combat solidaire, plutôt que d'imputer des réponses à Barrett et McIntosh, je préfère ouvrir le débat et leur poser la question : quelle est, maintenant que nous avons fait le tour des prétextes marxistes qu'elles se donnaient – en toute bonne foi, je n'en doute pas –, quelle est la représentation du monde (en particulier des rapports entre l'existence des sexes, celle des genres, celle de la société et celle de l'espèce) qui informe leur refus de considérer la classe des hommes comme l'oppresseur[8] ?

1. Publié dans *Nouvelles Questions féministes,* n° 4, août 1982. « L'ennemi principal » a été traduit en anglais en 1974 et distribué sous forme ronéotée à la Conférence nationale du mouvement des femmes qui s'est tenue cette année-là à Edinburgh. En 1977, le Women's Ressouces and Research Centre l'a publié en recueil avec deux autres articles sous le titre « The Main Enemy ». Dans *L'ennemi principal,* Paris, Syllepse, 2013.

2. « *Instant polititics* » est formé sur le modèle de « *instant coffee* » : café soluble ou de « *instant soup* » : potage-minute, connotant l'idée de « tout-prêt », « ne nécessitant pas de cuisson » et appliqué à une ligne politique, c'est une image extrêmement péjorative.

3. Dans « Variations sur des thèmes communs », éditorial du premier numéro de *Questions féministes,* novembre 1977. Reproduit dans *Questions féministes. 1977-1980,* Paris, Syllepse 2012, p. 25.

4. « *Indentured servants* » : littéralement « domestiques contractuels à long terme » s'applique aux personnes de souche anglaise qui, aux 17e et 18e siècles, s'engageaient à travailler gratuitement pendant dix ou vingt ans pour de gros colons anglais aussi contre le seul prix du transport aux Amériques et devenaient ainsi de véritables esclaves « volontaires ».

5. « *Domestic labour debate* » : un véritable débat sur le travail domestique se poursuit depuis 1974 dans le

monde anglo-saxon par le truchement des revues.

6. Là où j'écris « élevage des enfants », elles traduisent « coûts de reproduction ». Erreur révélatrice.

7. Il était clair dans leur article que Barrett et McIntosh ne connaissaient rien du groupe Psychanalyse et Politique, de ses positions, ni de ses démêlés avec le reste du mouvement français ; elles confondaient mon opposition à ce groupe avec ma critique de la psychanalyse. C'est pourquoi dans le corps de l'article, je réponds sur la critique de la psychanalyse. Dans une note, j'indiquais que mon opposition à ce groupe, cependant n'avait rien à voir avec une critique théorique de la psychanalyse en général mais était motivée par des raisons plus immédiates dont je faisais la liste. Je ne la reprends pas ici car ces raisons, étant partagées par l'ensemble du mouvement français, lui sont donc connues. Il est intéressant de remarquer qu'apprenant par cette note les méfaits de Psych. et Po., la rédaction de *Feminist Review* au lieu de souhaiter partager cette information avec ses lectrices, n'en a tiré qu'une leçon : qu'elle risquait un procès, moyennant quoi elle a supprimé ma note !

8. Je pense que ceci sera le prochain grand débat du mouvement et que l'on découvrira que ces derniers remparts idéologiques qui nous arrêtent, et qui constituent donc la place forte de l'idéologie patriarcale, sont aussi les fondements de l'idéologie hétérosexuelle. Ce débat sera donc de toute première importance car il peut signifier à la fois la rupture du dernier barrage idéologique et la sortie du tunnel sur la question des rapports entre lesbianisme et féminisme. Cette note a été écrite en 1979. Comme on le voit, je péchais par optimisme : le débat a bien eu lieu, certes mais il a pris une forme telle que toute discussion de ces questions a été empêchée pendant plus de dix ans. En effet, la mise en cause de l'hétérosexualité comme système fut effectuée en 1980 par les lesbiennes séparatistes sous la forme de la culpabilisation des femmes hétérosexuelles. Par la suite, toute discussion de l'hétérosexualité fut assimilée à cette agression, et donc rendue impossible jusqu'au début des années 1990.

Agriculture et travail domestique : la réponse de la bergère à Engels[1]

Une réflexion sur l’agriculture est, à mon sens, essentielle pour le mouvement féministe. Ceci peut sembler curieux : il y a peu d’agricultrices en France, de moins en moins, et il y en a prou dans le Mouvement, qui est massivement urbain. Les femmes du Mouvement, qui sont en majorité d’origine petite-bourgeoise et « éduquées », ont généralement un travail salarié dans le secteur tertiaire. Cela ne les empêche pas de s’intéresser à la situation des autres femmes, d’une part par solidarité, d’autre part parce que nous concevons certaines situations comme exemplaires de certains aspects de l’oppression commune : ainsi les situations des prostituées, des ouvrières, des femmes au foyer, bien qu’elles soient absentes du Mouvement. Et, quoique le Mouvement dans son ensemble n’en soit pas conscient, la situation des agricultrices est, elle aussi, exemplaire.

Elle n’est pas qu’exemplaire : l’agriculture est l’activité de la majeure partie de la population du globe ; c’est le plus souvent une agriculture de subsistance, ou destinée à un marché local, même là où des cultures pour l’exportation sont mises en place ; et dans cette agriculture, les femmes jouent un rôle prépondérant quoique méconnu. Ceci suffirait à justifier, pour peu que l’on accepte d’étendre ses préoccupations hors du cadre limité de l’Hexagone jusqu’à l’ensemble du globe, d’y consacrer un article : 80 % des femmes au niveau mondial sont des agricultrices. Mais pour se représenter la situation de ces femmes habitant en majorité ces pays dits du « tiers-monde », il importe de comprendre dans quels rapports de production, ceux que j’appelle « domestiques », leur travail est effectué ou exploité.

Or, pour faire émerger ce concept de « rapports de production domestiques », il faut tout d’abord reconsidérer la grande question du féminisme à propos de l’origine (au sens structurel et non historique) de la sujétion des femmes. Les divergences d’interprétation sur cette question ont conduit aux clivages les plus importants à l’intérieur du Mouvement, et ces divergences sont liées de façon organique – sans qu’on puisse déceler d’ailleurs le sens de la causalité – aux divergences d’interprétation sur la question du travail ménager. Or c’est dans le cadre du débat sur la signification théorique du travail ménager que la situation des agricultrices acquiert un caractère exemplaire, c’est-à-dire illuminant.

Le balayeur et le mouvement : le rôle du travail ménager dans la théorisation féministe

Ce qui distingue le renouveau du féminisme de ses manifestations antérieures, c'est que, dès sa constitution en 1970, le mouvement de libération des femmes a mis l'accent sur la famille et le « travail invisible ». Les premiers mouvements féministes de la fin du 19e siècle et du début du 20e avaient lutté pour l'obtention des droits civiques et civils, droit de vote, droit au travail, capacité juridique. Le nouveau mouvement, cinquante ans après, voyait les limites de ces conquêtes ; ni le travail salarié ni le vote ne nous avaient libérées : donc l'oppression, ou au moins ses racines, résidaient ailleurs. Comment conceptualiser, comment expliquer l'oppression des femmes : où porter nos coups, là était la question, en 1970 comme aujourd'hui. On ne peut résumer douze ans de débats, et d'autant moins qu'ils se poursuivent. Mais, depuis le début du Mouvement, il est incontestable que deux questions demeurent :

- la question des « classes », qui est celle de l'existence et de la nature du patriarcat. L'oppression des femmes est-elle uniquement due au capitalisme, ou à autre chose, et cette autre chose est-elle aussi un système de classes, ou carrément autre chose, et alors quoi ?
- la question du travail ménager : qu'est-ce que ce travail « invisible », « serf », est-il gratuit par nature ou par culture ? Pourquoi est-il réservé aux femmes (est-il réservé aux femmes) ?

Les réponses à la première question ne déterminent pas les réponses à la deuxième, ni réciproquement : on peut donner la primauté au patriarcat sans s'intéresser au travail ménager, et on peut à l'inverse considérer celui-ci comme essentiel dans l'oppression des femmes et en imputer la responsabilité au capitalisme. De plus, si en France les divergences sur la première question constituent un lieu d'affrontement majeur entre féministes, comme dans les autres mouvements féministes, l'analyse du travail ménager n'y soulève pas l'enthousiasme, alors qu'en Angleterre un débat important sur ce thème se poursuit depuis huit ans et que l'Italie a été le lieu de naissance d'une tendance très importante : « le salaire pour (ou contre) le travail ménager », tendance qui a essaimé dans tous les mouvements occidentaux à l'exception justement du mouvement français où elle n'a fait que peu d'adeptes. En dépit de ce désintérêt, il est indubitable que la première discussion doit toujours, à un moment ou à un autre, faire référence à la deuxième.

La toute première rencontre des deux petits groupes confidentiels dont la

réunion devait engendrer le mouvement de libération des femmes en France (juin 1970) démarra en flèche sur ces deux thèmes liés : les femmes sont-elles une classe, le travail ménager est-il productif – est-il du travail ? Les « gauchistes » – j'adopte ici une définition féministe de « gauchiste » : les femmes qui privilégient la « cause du peuple », d'un peuple composé du peuple moins les femmes – servirent aux futures Féministes révolutionnaires la fameuse réplique : « Les femmes ne produisent pas, elles *re*produisent seulement la force de travail. » À ce moment surgit dans la discussion un balayeur, je veux dire un balayeur abstrait, une idée de balayeur : « Alors pourquoi est-ce productif quand c'est un balayeur qui balaie, et pas quand c'est une femme ? » Le balayeur nous fut retourné avec le message : « Parce qu'il est payé pour le faire. » Le balayeur continua d'être relancé – *cum* balai – d'un bout de la pièce à l'autre, porteur d'une argumentation circulaire qui n'a pas tellement changé en douze ans : « les femmes ne sont pas payées pour balayer parce que leur balayage n'est pas productif, et la preuve qu'il n'est pas productif est qu'elles ne sont pas payées pour le faire. » Je dis que cela n'a pas tellement changé parce que, en Angleterre par exemple, c'est la conclusion à laquelle « arrivent » (au bout de huit ans) certaines participantes gauchistes au débat mené au cours des années dans diverses publications, sur le travail ménager : la preuve que le travail ménager n'est pas productif, c'est qu'il n'a pas de valeur d'échange, et la preuve qu'il n'a pas de valeur d'échange, c'est qu'il n'est pas échangé. Cette « conclusion » était, à mon sens, contenue dans leurs prémisses de départ. En effet, elles cherchent à construire une théorie du travail ménager à partir de la théorie de Marx sur la valeur de la force de travail. Posant l'hypothèse que le travail ménager des femmes a pour seule fonction de contribuer à la production de la force de travail des ouvriers mâles, elles pensent qu'on devrait trouver une trace de cette production dans la différence entre « valeur de la force de travail » et « salaire ». Pour cela, elles doivent prouver que la « valeur de la force de travail » (de l'ouvrier mâle) est en fait supérieure au salaire qu'il reçoit. Le *hic* est que « la valeur de la force de travail », comme toute valeur, ne peut être évaluée que monétairement, alors que par définition la « valeur ajoutée » par le travail des femmes n'a pas d'équivalent monétaire puisqu'il ne leur est pas payé. Il est donc impossible de prouver que la « valeur de la force de travail » de l'ouvrier mâle est augmentée par le travail ménager. Comme, par ailleurs, il n'y a pas d'indicateur de la valeur de la force de travail autre que le salaire (dans la théorie même de Marx qui a construit le concept « valeur de la force de travail », la force de travail ne peut pas être payée en dessous ou en dessus de sa valeur de

façon durable), il est impossible de prouver qu'elle est, à un moment - quelconque, supérieure au salaire ; et avancer qu'elle pourrait être constamment et structurellement supérieure au salaire serait de surcroît contraire à la théorie de référence, et invaliderait le concept même de « valeur de la force de travail ».

N'ayant pu prouver que le travail ménager ajoute à la « valeur de la force de travail », ces femmes en concluent que le travail ménager n'a pas de valeur et comme elles ont accepté le postulat que ce caractère productif d'un travail est lié à sa valeur, elles en concluent que le travail ménager ne produit rien. Mais cette conclusion – qui est loin d'être partagée par toutes les participantes – ne prouve pas que le débat est impossible, mais seulement qu'il a été mal abordé. Si cette réponse est insatisfaisante, la question, elle, était bonne : au moins ce débat a-t-il eu – et a-t-il toujours – le mérite de chercher à conceptualiser le travail ménager en termes économiques.

Si une erreur de parcours – ici une conception étroite de l'économique – est compréhensible, une régression l'est moins, et renoncer à expliquer le travail ménager en termes économiques, c'est revenir sur un acquis que même les gauchistes, parties prenantes du débat, ont accepté : l'idée que le travail ménager est un travail. Or c'est à une telle régression que l'on assiste quand on déclare que le travail ménager est « incompréhensible » dans le cadre conceptuel de la production et qu'il faut revenir au terme de « reproduction ». Je dis bien « revenir », car ce qui semble à certain·es une progression constitue dans l'histoire du débat un retour en arrière, même si l'on construit une nouvelle acception de « reproduction » qui n'est plus aussi naïvement sexiste que la première.

En effet, l'impossibilité rencontrée par certaines de faire rentrer le travail ménager dans la production n'est pas due aux limites intrinsèques de ce concept, mais à la définition restreinte qu'elles ont acceptée : une définition qui en exclut tout le travail non-marchand. C'est donc cette définition qu'il faut mettre en cause – le concept de production doit rendre compte de toutes les productions sous peine d'être inutile – et non le caractère productif du travail ménager. Et si les gauchistes anglo-saxonnes ont achoppé là-dessus, c'est aussi parce qu'elles n'ont pas pris en compte, n'ont même pas vu les agricultrices.

Leur question était pertinente, mais mal posée ; la façon dont elles la formulaient ne pouvait rendre compte de l'ensemble du travail ménager, parce qu'elles prétendaient l'expliquer par la « valeur de la force de travail » des maris : or tous les maris ne sont pas salariés, et le concept de « valeur de la force de travail », en soi contestable, ne peut, de surcroît, s'appliquer qu'aux salariés

(et encore pas à tous, mais ceci est une autre histoire). Donc, eussent-elles réussi à expliquer le travail ménager des femmes de salariés de cette façon – ce qui était impossible pour les raisons qu'on a vues plus haut – que le travail ménager des épouses de non salariés serait demeuré non théorisé. En effet, comment même prétendre expliquer par la « valeur de la force de travail » des maris le travail ménager des femmes dont les maris n'ont pas de « force de travail » – ne vendent pas leur force de travail, mais leur travail, comme les médecins, les garagistes, les cordonniers, bref, comme tous les travailleurs indépendants ? Et à plus forte raison, le travail ménager des femmes dont les maris ne vendent même pas un travail, mais un produit, comme les artisans et les agriculteurs ?

Si elles avaient pris en considération les agricultrices, et de façon plus générale, les épouses (et filles, et enfants) des travailleurs indépendants, elles se seraient rendu compte que la théorie de la valeur de la force de travail ne pouvait s'appliquer au travail de ces femmes-là. Mais surtout, si elles les avaient vues, elles auraient peut-être réalisé que leur façon d'aborder la question est faussée d'entrée par leur définition technique et inadéquate de l'objet : qu'avant d'être une série de tâches, le travail ménager est d'abord un travail gratuit, qui peut être appliqué à toutes les tâches, donc un travail gratuit parmi d'autres. Le travail des agricultrices, par son existence, démontre la nécessité d'adopter cette définition plus large du travail domestique, d'une part ; d'autre part, il peut être considéré, à l'égard du problème théorique du travail ménager, comme une situation d'expérimentation naturelle, occurrence rare dans les sciences sociales au point d'être providentielle.

La réponse de la bergère à Engels : l'agriculture comme révélateur du caractère productif du travail ménager

En effet, comment la question de la subordination des femmes est-elle traditionnellement – et encore aujourd'hui – posée ? Au 19e siècle, Engels a dit : « Les femmes sont subordonnées parce que leur production n'est plus sociale » (c'est une libre paraphrase, pas une citation), et : « Elles seront libérées quand elles auront réintégré l'industrie publique » (*idem*). Sur le deuxième point, tout le monde s'accorde à blâmer Engels : nous avons « réintégré l'industrie publique », en hordes, et ne sommes toujours pas libérées. Mais la première proposition – qui était, pour lui, organiquement liée à la seconde – en a été détachée par les auteurs ultérieurs, dont beaucoup de féministes, qui vont répétant « les femmes ont été infériorisées (subordonnées, soumises, rendues dépendantes) parce que la famille n'est plus productrice ; la production se passant maintenant en dehors de

la famille, les femmes, qui sont restées en dedans, ont cessé de participer à la production ».

Cette « théorie » ne pourrait, dans le meilleur des cas, expliquer la subordination des femmes que dans la famille « bourgeoise » qui a cessé d'être une unité de production, et où les femmes ne travaillent pas non plus « au dehors ». Or cette forme de famille, bien qu'elle soit devenue, à certains moments et dans certaines couches sociales, un idéal, est d'une part une création récente dans le temps et d'autre part, même depuis son apparition, extrêmement limitée en extension : elle ne constitue pas et n'a jamais constitué une « norme » au sens statistique. Cette théorie ne peut expliquer l'oppression des femmes avant l'apparition de cette forme de famille, ni l'oppression des femmes qui ne sont pas dans des familles de ce type. Elle ne peut constituer l'explication « générale » qu'elle prétend être. On doit donc chercher une autre explication, réellement générale, car on n'a que faire d'explications particulières, non valables pour toutes les femmes. Cette « théorie » est donc typiquement une rationalisation patriarcale. Cependant cette rationalisation a été et continue d'être prise au sérieux, au point qu'elle est devenue une « évidence », évidence qui repose sur, ou induit, deux propositions : a) les femmes ne participent pas à la production autant que les hommes ; b) si tel était le cas, elles seraient les égales des hommes.

Or aucune de ces deux propositions n'est démontrée ; la première est au contraire tous les jours infirmée par la réalité du taux d'emploi des femmes. Mais on peut battre en brèche cette infirmation en rétorquant que les femmes salariées – la majorité des femmes « actives » –, gagnant moins que les hommes, donc que leurs maris, contribuent moins que ceux-ci aux ressources globales du ménage dont elles font partie, et que cette moindre contribution est la cause de leur moindre statut. On ne peut soutenir cette position que si l'on ne considère que le revenu monétaire apporté par chacun des conjoints, c'est-à-dire si l'on refuse de prendre en compte le travail ménager. On peut accepter de ne pas le prendre en compte pour l'instant : considérer que son caractère productif, donc son caractère de contribution, reste une question.

Mais la proposition seconde est le corollaire de la première. On doit pouvoir vérifier la vraisemblance de la seconde proposition : « si les femmes participaient également à la production… » en vérifiant la véracité de la première proposition : « les femmes ne participent pas également… ». Car si le deuxième postulat est une hypothèse de caractère spéculatif, le premier en revanche est susceptible d'épreuve empirique. Or tout se passe comme si tel

n’était pas le cas : « quand la famille était une unité de production, par exemple dans les fermes, au siècle dernier, les femmes participant avec les hommes à la production avaient un statut égal à ceux-ci » disent, en substance (je cite de mémoire), English et Ehrenreich (1978). On nous dit qu’il n’existe plus de familles-unités de production, qu’elles appartiennent au passé ; dans ces conditions il est facile de nous dire aussi non pas comment les choses se passaient dans ce passé, mais comment elles auraient dû se passer si la deuxième proposition – qui est une théorie non démontrée – était juste.

Mais il existe de telles familles : elles ne sont pas si loin dans le temps, elles ne sont pas si loin dans l’espace ; ce n’est pas seulement dans les pays exotiques, mais en Europe, et même aux États-Unis d’Amérique (pays de English et Ehrenreich) et aujourd’hui, que de nombreuses entreprises sont familiales ; leur main-d’œuvre principale, sinon unique, est composée de membres de la famille, en particulier de l’épouse. Et en France, dans le secteur de l’agriculture, elles sont la seule main-d’œuvre dans 80 % des exploitations. Voici le laboratoire naturel que j’évoquais : ici toutes les conditions sont réunies pour tester l’hypothèse de « l’exclusion des femmes de la production sociale comme cause de leur subordination ». La production de ces entreprises est bien « sociale », « publique », « marchande ». On ne peut pas se retrancher derrière l’explication, largement utilisée par Engels et ses suiveurs, par le « caractère privé » de la production des femmes, l’explication, ou plutôt l’excuse, car cette explication est en réalité une description en termes indigènes. En effet, qu’est-ce qu’une production « privée » ? Existe-t-il des produits, des choses, qui aient une nature « privée » ? Le « privé » est-il un caractère de l’univers physique ou une catégorisation, donc une création sociale ? Loin d’expliquer quoi que ce soit, la notion de « production privée » requiert elle-même une explication : comment et pourquoi un domaine privé, et son pendant, un domaine « public », sont-ils constitués ? Quoi qu’il en soit de l’aisance avec laquelle on a accepté sans autre forme de procès les qualificatifs mystérieux d’Engels, et de l’absence de vergogne avec laquelle on continue de les utiliser comme s’ils avaient une vertu explicative, le problème ici ne se pose pas : la production agricole est bel et bien « sociale ». Pas plus d’ailleurs que la production artisanale ou commerciale, elle aussi effectuée en majorité dans des entreprises familiales ; mais la production agricole possède une qualité supplémentaire, non pas en elle-même, mais pour les besoins de la démonstration.

En effet, beaucoup de gens ont encore une vision néophysiocratique de l’économie[2]. On sait que pour les physiocrates, seule l’agriculture est productive.

L’économie classique (depuis Adam Smith) a rajouté l’industrie à cette liste, et l’économie néoclassique y inclut aussi les services. Mais les économistes marxistes gardent une méfiance vis-à-vis du secteur « tertiaire ». Marx définit le travail productif par opposition au travail improductif dans le cadre restreint du mode de production capitaliste : est productif (sous-entendu : pour le capital), tout travail qui produit de la plus-value, quelle que soit la nature du produit. Mais les marxistes considèrent que nombre de travaux, ne servant qu’à protéger ou à transporter la plus-value, ne la produisent pas ; et la plus-value étant l’extension de la production de valeur, ils inversent les termes du processus et décrètent que la production de plus-value est le signe de l’existence de valeur. Ernest Mandel, par exemple, va jusqu’à considérer que non seulement les transferts sociaux (dans lesquels il inclut tous les services publics, les administrations, la gestion de l’État, etc.) sont improductifs (ce qu’ils sont aussi dans la comptabilité nationale), mais que tous les services y compris ceux du secteur « privé »/marchand, c’est-à-dire tout le secteur tertiaire, devraient être assimilés à des transferts et traités comme improductifs.

On voit que par le biais d’une définition de ce qui est « productif » par la plus-value, et d’une assimilation injustifiée (car il y a valeur dès qu’il y a échange) de la valeur à l’une de ses parties, la plus-value, certains marxistes en arrivent à une définition quasi-substantialiste de la production : il faut que ça se voie, que ça se touche.

Il ne faut négliger aucune précaution – même inutile – pour mener à bien une démonstration. Je considère, comme l’immense majorité des économistes, que tous les travailleurs indépendants – qu’ils soient garagistes, tourneurs sur bois ou dentistes – produisent, mais puisque certains pensent que leur production consiste en services ou y est assimilable, et estiment que les services sont improductifs, alors parlons de ce qui est, sans conteste, tangible : de choux et de carottes. Regardons les gens qui produisent des choux et des carottes, qui « travaillent la glèbe » et « nourrissent la Nation », dont même Quesnay ne douterait pas qu’ils sont productifs.

Jeanne-sans-terre : le dilemme des agricultrices

Parmi ces gens il y a des femmes. Dans l’agriculture, la famille est encore – de façon structurelle et non résiduelle – l’unité de production. Et tous les membres de la famille participent à la production. Observe-t-on que les femmes sont dans ces milieux les « égales » des hommes ? Sont-elles même « plus égales » que leurs sœurs des villes ? Nullement. Alors, en un mot comme en quinze, il faut

bien admettre que ce n’est pas dans la nature des biens produits par les femmes qu’il faut chercher la source de la gratuité de leur travail ; de même que ce n’est pas dans la nature du travail effectué par un mécanicien qu’il faut chercher l’origine de son exploitation : s’il travaille pour un autre, il reçoit moins pour le même travail que s’il est « à son compte », c’est-à-dire propriétaire des moyens de production et du produit qu’il fabrique.

Les seules agricultrices dont le travail soit productif pour elles-mêmes sont celles qui possèdent leur produit et donc leurs moyens de production, qui sont « à leur compte », chefs d’exploitation. Elles sont rares, elles sont « accidentelles » : il faut un accident – la mort du mari par exemple – pour qu’une agricultrice soit chef d’exploitation. Dès lors qu’elle est unie à un homme agriculteur par des liens de parenté, qu’elle est fille ou épouse, c’est lui qui est automatiquement chef et elle aide familiale. Ce n’est pas seulement la coutume qui fait du mari – de l’homme – le chef d’exploitation, celui qui en possède les produits et donc les revenus. La loi le confirme en ayant une appellation pour celles/ceux (dans le cas des enfants mâles) dont le travail appartient de droit au mari/père, et surtout en érigeant des règles diverses qui interdisent à une épouse d’agriculteur d’avoir une exploitation indépendante (Barthez 1982).

Ainsi, c’est la famille qui apparaît comme le lieu, non pas géographique, car on ne saurait le délimiter dans l’espace, mais sociologique de rapports de travail, comme un système de rapports complémentaires et opposés. En effet, il serait abusif de parler d’un rapport familial de travail ou du travail familial. Tout le travail accompli dans la famille n’est pas gratuit : celui du chef de famille ne l’est pas. Le travail gratuit est celui qui est accompli par des individus situés à des places bien précises dans l’exploitation familiale par la famille elle-même en tant qu’organisation sociale. Les épouses et les enfants peuvent cependant, également dans certaines conditions bien précises, récupérer une partie de leur force de travail : être libres de la vendre. C’est ce que j’ai appelé le mode de production domestique (Delphy 1970). Le fait que Sahlins (1974) puis Meillassoux (1975) ont ensuite utilisé la même expression ne signifie en rien qu’il s’agisse du même concept. Certes, pour eux aussi, ce qui caractérise ce mode de production est que l’unité de production est constituée par le groupe familial (le groupe cohabitant). Mais pour Sahlins comme pour Meillassoux, ce mode de production caractérise à son tour des sociétés entières et précises : agricoles et « primitives » ; le fait qu’il coexiste maintenant dans ces sociétés avec d’autres modes conduit Meillassoux à dire qu’il n’existe plus dans ces sociétés, *a fortiori* dans les nôtres où il n’a, selon lui, jamais existé. Mais surtout,

Sahlins et Meillassoux à sa suite, prétendent que ces sociétés sont sans classes, parce que, disent-ils, il n'existe pas de hiérarchie entre ces familles-unités de production.

On ne peut proférer une telle affirmation qu'à condition de regarder uniquement ce qui se passe entre les familles-unités de production et de considérer implicitement chaque famille comme un ensemble homogène dont les membres sont interchangeables ; à condition d'ignorer ce qui se passe à l'intérieur de chacune d'elles ou de prétendre que la structuration interne des familles n'est pas un phénomène social (c'est d'ailleurs bien ainsi qu'ils disposent de la « division sexuelle du travail », reconnue mais non traitée, implicitement considérée comme appartenant à l'ordre « naturel »).

Or le mode de production domestique, dans son acception originelle, s'applique au contraire à cette structuration de la famille, et l'analyse comme une façon socialement spécifiée d'extorquer du travail gratuit, donc comme une forme d'exploitation, et en conséquence considère la famille comme un système de classes. Si certains pays agricoles du tiers-monde sont exploités par les pays industrialisés, c'est au moyen de mécanismes étrangers au mode de production domestique, et cette exploitation ultérieure ne peut donc constituer la raison d'être ni même de perdurer de ce système.

Ce n'est, au contraire, qu'en saisissant d'abord en quoi ces économies agricoles du tiers-monde sont, indépendamment de tout rapport avec les puissances coloniales et néocoloniales, fondées sur l'exploitation de la main-d'œuvre familiale par les chefs de famille (Ferchiou 1983), que l'on peut comprendre de quelle façon précise les principaux moyens d'exploitation, « l'échange inégal » et les transferts de main-d'œuvre, sont réalisés et de quelle façon précise ils appauvrissent le tiers-monde (Michel 1983).

De même, ce n'est qu'à la lumière de ce concept que l'on peut comprendre l'évolution, à première vue anarchique, de la situation et des aspirations des agricultrices en France aujourd'hui. En effet, l'exploitation traditionnelle éclatant sous la pression de la « modernisation », deux tendances centrifuges apparaissent :

- Les agricultrices sont renvoyées à leur foyer, ou plutôt doivent s'en faire un, puisque le terme même de foyer n'a de sens que dans des modes de production où vie de famille et vie de travail sont séparées, et que cette distinction n'existant pas dans l'agriculture, il faut la créer de toutes pièces. Concrètement cela consiste à créer la catégorie « travail ménager », à y inclure un contenu aussi semblable que possible à celui qu'il a en milieu urbain, et à y consacrer

toute l’activité des femmes. Cela suppose un revenu monétaire permettant de ne pas utiliser le travail des femmes ailleurs, et cela crée un niveau de vie plus élevé en effet, permet à la famille de consommer une cuisine plus élaborée, un intérieur coquet et pourvu du « confort moderne », des enfants mieux élevés ; c’est l’une des façons dont les agriculteurs se rapprochent de la « parité » avec les hommes des villes. Or toutes ces consommations exigent une quantité de travail accrue de la part des femmes rurales. Comme certaines ouvrières (Kergoat 1982), ces agricultrices voient avec soulagement leur journée diminuée des tâches dites « professionnelles » même si elle est augmentée de travaux ménagers auparavant inconnus, puisqu’aussi bien celles-là ne leur valaient ni plus de considération ni plus d’autonomie ; leur travail devient moins pénible (encore que ceci soit contestable) sans que leur statut change.

- D’autres cependant renâclent devant cette évolution ; elles revendiquent un retour ou un maintien sur l’exploitation – mais dans des conditions différentes de celles d’antan. Jusqu’à récemment, pour s’assurer un revenu autonome, les femmes d’agriculteurs devaient aller travailler en dehors de l’exploitation, et ceci était « mal vu », pour employer un euphémisme, puisqu’un agriculteur se marie pour avoir, entre autres choses, de « l’aide » ; dans ces conditions, seules les femmes exerçant un métier non agricole avant leur mariage pouvaient, au prix de négociations avec le mari et plus généralement le milieu, continuer à l’exercer, et sans d’ailleurs que cela les dispense « d’aider » à la ferme, ni, mais ceci est commun à toutes les femmes, d’accomplir seules la plus grande partie du travail dit « ménager ». Mais de plus en plus d’agricultrices françaises revendiquent aujourd’hui d’accéder à la dignité dans le travail et à l’autonomie financière en exerçant leur métier : l’agriculture. Ce faisant, elles mettent en évidence, même si c’est de façon involontaire, par les impasses que rencontrent leurs revendications, la nature de contrat de servage du lien conjugal. Les contradictions indépassables entre le mariage et l’autonomie professionnelle et économique font éclater les mythes sur le travail ménager, même si les agricultrices y adhèrent.

En effet, les enquêteurs en milieu agricole et les agricultrices concourent au maintien de ces mythes en acceptant la théorie indigène, qui ressemble fort aux théories savantes évoquées plus haut, du travail ménager. C’est, disent-ils et elles, parce que le travail « professionnel » des femmes est assimilé au travail « ménager », ou parce qu’il lui « ressemble », que le premier est « dévalorisé ». Il est poignant de voir les agricultrices, pour trouver un statut, s’efforcer de valoriser une partie de leur travail en dévalorisant l’autre, essayer d’introduire de

toutes pièces une distinction étrangère au milieu agricole entre travail « ménager » et travail « professionnel », distinction qui est de toute façon totalement arbitraire ; tenter de « dé-gratuitiser » une partie de leur travail en s'appuyant sur des définitions du travail professionnel et du travail ménager qui sont elles-mêmes fondées sur le postulat de la gratuité de tout travail d'épouse ! (Delphy 1978).

Elles essaient cependant d'échapper à la gratuité totale en faisant la part du feu : elles semblent espérer que si elles concèdent que faire la vaisselle est « improductif », on leur concédera en retour que traire les vaches est « productif ». Pour que « on » accepte de considérer qu'elles travaillent à mi-temps (au lieu de : « pas du tout »), elles acceptent de considérer que la vaisselle, les courses, les soins aux vieux, les transports des enfants à l'école, les lettres à la famille du mari, la lessive, etc., sont autant de loisirs (profession : sans). Mais faire la vaisselle n'est improductif que fait par elles, parce qu'elles sont des épouses ; et aussi longtemps que c'est en tant qu'épouses qu'elles trairont les vaches, cela aussi sera « improductif ».

Il est à la fois fascinant et douloureux de voir les plus dynamiques d'entre elles chercher leur autonomie en éloignant géographiquement leur production de la maison comme si l'immeuble sécrétait la gratuité : comme si le « foyer » était un édifice de pierre et que sur cette pierre était fondée leur dépendance. Mais leurs ateliers peuvent bien être à 500 kilomètres de la maison ou même « hors sol » : le rapport de production domestique n'a que faire des distances physiques et il les suivrait jusqu'à Tombouctou.

Pour étudier le mode de production domestique

Les travaux actuels font bien apparaître que le travail domestique – l'appropriation de la force de travail des épouses (et plus généralement des « dépendants » du chef de famille) – est représenté à tort, dans les sciences sociales occidentales, comme un résidu précapitaliste qui cédera devant l'industrialisation galopante ; non seulement il n'en est rien au niveau mondial, mais même dans nos pays, la famille-unité de production est loin de disparaître. Elle reste la forme dominante de l'agriculture occidentale (Barthez 1993) et de l'artisanat, et si certains métiers artisanaux s'éteignent, de nouveaux apparaissent tous les jours.

Le mode de production domestique concerne autant de gens dans nos pays – infiniment plus dans le tiers-monde – que le mode de production salarial (capitaliste ou socialiste). Si c'est un vestige, alors c'est un vestige en pleine

forme, et il conviendrait d’étudier ce paradoxe de plus près. Parmi les nombreuses directions de recherche possibles, trois paraissent fondamentales.

L’étude approfondie de la division sexuelle en agriculture n’est pas étudiée parce qu’on croit la connaître, alors qu’en réalité on prend pour argent comptant les catégories de pensée indigènes, c’est-à-dire idéologiques. On se contente des déclarations des agricultrices et surtout des agriculteurs selon lesquelles les femmes servent de « bouche-trou », sont les « exécutantes » de tâches « simples », « légères », « non qualifiées ». D’un intérêt particulier de ce point de vue serait l’observation directe du procès de production entier de produits spécifiques (une récolte donnée, un élevage donné) du début jusqu’à la fin : on s’apercevrait alors que dans ces productions qui se font sur une longue période et requièrent des opérations discontinues et différentes, mais dont toutes sont objectivement aussi nécessaires à l’obtention du produit final (qu’il soit par ailleurs porté sur le marché ou autoconsommé), certaines sont considérées comme « improductives », et devinez lesquelles ?

La dépossession des moyens de production est évidemment l’un des moyens fondamentaux – bien qu’il ne soit pas le seul – qui permettent l’appropriation du travail des dépossédées. Cette dépossession est réalisée par le contrat de mariage, mais aussi avant, par les pratiques successorales qui déshéritent de fait les filles, et les privent en tous les cas du moyen de production principal en agriculture : la terre (la vogue des ateliers « hors-sol » chez les « nouvelles agricultrices » a ses racines quelque part). Or les études effectuées jusqu’à présent sont d’inspiration folkloriste – l’accent étant mis sur les « curiosités » – ou ethnographique – l’accent étant mis sur les « particularités » –, sans d’ailleurs que ces particularités des villages, régions ou coutumes, puissent être sérieusement évaluées puisque la démarche comparative est refusée. On est loin de disposer d’un tableau d’ensemble des coutumes successorales actuelles, même pour notre seul pays, comme en témoigne le dernier numéro de *Pénélope* (« Les femmes et la terre »). C’est pourtant cela qu’on doit viser : intégrer la dévolution des biens dans une problématique plus large que la perspective strictement juridique habituelle, et considérer l’héritage et la succession comme des aspects du mode de production domestique.

Le travail domestique doit enfin être abordé comme un tout : travail gratuit familial, pour lequel les distinctions entre « ménager » et « professionnel » ne sont pas pertinentes. Il faut étudier comment, selon la profession du mari, la force de travail des femmes est utilisée. Et il est évident qu’elle ne peut être utilisée de la même façon par les travailleurs indépendants qui vendent, eux, des

produits ou des services dans lesquels ils peuvent incorporer le travail gratuit de leur épouse, et par les salariés qui vendent leur propre force de travail. Si le travail des femmes d'agriculteurs commence à être étudié, si celui des femmes d'artisans et de commerçants commence à être perçu, ce qui ne veut pas dire reconnu, celui des femmes dont les maris exercent une profession « libérale » est totalement ignoré.

À quelles fins le travail des épouses est-il concrètement utilisé dans les diverses couches sociales et professionnelles mais aussi, dans quelles proportions ? À quelles conditions en récupèrent-elles une partie pour la vendre ? Voici autant de questions auxquelles devraient être consacrées, dans un avenir proche, de nouvelles études empiriques.

1. Publié dans « Labourage et pâturage, le patriarcat en campagne », *Nouvelles Questions féministes*, n° 5, printemps 1985.

2. La physiocratie est la doctrine économique dont l'apparition marque la « naissance de la science économique » au 18e siècle ; les physiocrates, dont le chef de file était Quesnay, affrontèrent leurs thèses agrariennes au mercantilisme prévalant jusque-là, et furent à leur tour critiqués par l'école dite « classique » ou « libérale » dont Adam Smith fut le premier grand théoricien.

L’État d’exception : la dérogation au droit commun comme fondement de la sphère privée[1]

La question des droits spécifiques – qu’il s’agisse des droits spécifiques des femmes ou des droits spécifiques des enfants – est souvent liée à celle des « capacités naturelles » : par exemple, « capacité naturelle » des femmes de mettre au monde et d’élever des enfants, « incapacité naturelle » des enfants de s’occuper d’eux-mêmes.

La question des droits spécifiques a un autre aspect : par définition, les droits spécifiques sont opposés au droit dit « commun » en France, c’est-à-dire au droit censé s’appliquer à tout le monde. Les droits spécifiques sont en majorité des droits qui s’appliquent à des populations ou à des situations définies par référence à l’institution de la famille. Et celle-ci constitue l’essentiel de ce qu’on appelle en sociologie la « sphère du privé ». Celle-ci est à son tour délimitée par l’opposition « public-privé ». Il y a donc un parallélisme frappant entre l’opposition « droit commun-droits spécifiques » et l’opposition « public-privé ». De plus ces deux dichotomies font appel à la notion de « nature ». La thèse soutenue ici est que c’est en fait le droit lui-même qui fonde et construit les droits spécifiques, par exception à la loi commune ; que les droits spécifiques – loin de refléter la catégorie « naturelle » du privé – en réalité l’instituent. Les droits spécifiques, exception au droit de tous, sont préjudiciables aux catégories qu’ils prétendent « protéger » ; et le privé n’est pas un domaine naturel que la loi ne ferait que respecter, mais la création, à côté d’un droit général égalitaire, d’un droit caractérisé par l’inégalité et la privation des protections ordinaires de la loi. Le caractère d’« ordre public » de cette exception au droit commun que représente le « privé » laisse entrevoir l’existence d’un méta-droit dont cette contradiction – l’exception à la règle comme règle – est constitutive. J’emploie ici « droit commun » dans le sens de « loi générale », loi qui s’applique à tout le monde. Par « privé », j’entends la « sphère du privé » ou la « vie privée » ; utilisées par le sens commun comme par les spécialistes de sciences humaines, ces notions n’ont pas de définition précise et ne sont pas juridiques. Elles ne recoupent nullement ce qu’on appelle le « droit privé » en droit français. En effet, dans ce dernier, la notion de « droit privé » n’existe que par opposition à un domaine juridique spécifiquement français, le « droit public » ou droit de l’État. Ces spécificités françaises peuvent introduire des ambiguïtés pour les juristes : elles sont maintenant levées.

Beaucoup de femmes – et d’hommes – estiment que les femmes doivent avoir le « droit de garde » des enfants de préférence aux hommes (à ne pas confondre avec la garde effective, généralement effectuée par des femmes) : des droits qui seraient donc spécifiques.

Ces droits revendiqués par les parents – qu’ils soient femmes ou hommes – sont à leur tour fondés sur le fait que les enfants ne possèdent pas de droits sur eux-mêmes.

Dans les deux cas – qu’il s’agisse de la « revendication maternelle » sur les enfants (Delphy 1990a) ou de l’absence de droits de ceux-ci – les argumentations sont basées sur des « capacités » ou « incapacités » « naturelles » : capacité naturelle à l’élevage des enfants pour les femmes, incapacité à prendre soin de soi-même pour les enfants.

Ce sont donc des « capacités naturelles » qui sont considérées, dans cette argumentation, comme étant ou devant être la fondation de « droits spécifiques ». Cette argumentation soulève d’abord deux questions, qui sont hétérogènes : les « droits spécifiques[2] » sont-ils, pour les femmes ou pour d’autres populations, une chose désirable ? Peut-on fonder le droit, qu’il soit spécifique ou commun, sur des « capacités » – ou d’ailleurs des « incapacités » – réputées « naturelles » ?

Ces questions renvoient en amont à une autre interrogation : qu’en est-il, en réalité, de ces « capacités » ou « incapacités » naturelles qui en effet fondent des droits – ou des non-droits ? Sont-elles réellement « naturelles », ou sont-elles des créations sociales, et plus particulièrement juridiques ? Le droit s’appuie-t-il dessus ou les invente-t-il ?

Mais la question des droits spécifiques renvoie à son tour à celle du droit commun, auxquels les premiers font exception, par définition. Or, quand on regarde de près ces droits spécifiques qui sont des exceptions au droit commun, on s’aperçoit que cette dichotomie « droit commun-droits spécifiques » recoupe la dichotomie « public-privé », elle-même souvent synonyme, par exemple chez les auteurs de « grande » théorie sociologique, à commencer par Engels, de la dichotomie « social-privé ».

Ceci donne une indication intéressante sur le statut épistémologique de cette dichotomie qui est une catégorie de la perception commune. Cette opposition est considérée comme appartenant à la « nature des choses ». Sans avoir un statut ni un fondement scientifiques, elle est cependant utilisée comme si elle était un concept scientifique par la plupart des spécialistes de sciences sociales qui catégorisent les groupes. Pour la plupart de ces auteurs, dont G. Murdock est un

bon exemple contemporain, la famille est un groupement qui n'est qu'à moitié social, son autre moitié étant « privée ». Cette notion de « sphère » ou « domaine » du privé est utilisée de façon routinière tant par les systèmes normatifs et administratifs de notre société, et notamment par les institutions juridiques, judiciaires et pénales, que par les philosophes, sociologues et juristes.

Or, pour un regard sociologique, aucune catégorie cognitive n'est « dans la nature des choses » : elle est nécessairement construite par la société – et par les systèmes, dont le droit, qui l'utilisent.

Les deux séries de questions ont donc un point commun : la référence à la « nature ». La notion de « capacités naturelles » renvoie à une logique du « droit naturel », de même que la dichotomie privé/public semble appartenir au réel – à la nature elle-même.

J'examinerai cette référence à la « nature », et j'essaierai de montrer qu'elle recouvre et masque en réalité une construction sociale, en étudiant les rapports entre les droits spécifiques et le « privé ».

Cet examen sera illustré par des discussions : des « capacités naturelles » supposées être l'apanage – et le fondement – de droits spéciaux pour l'un ou l'autre sexe ; du statut des enfants ; des « droits spécifiques » pour les femmes.

Tout au long de ces discussions j'essaierai de démontrer que les capacités ou incapacités réputées « naturelles » sont soit permises, soit créées de toutes pièces par des statuts sociaux qui possèdent en dernier ressort une base juridique ; que ces statuts sont consubstantiels de la sphère du privé ; que cette sphère et les statuts qui la constituent sont dérogatoires au droit commun ; que toute dérogation au droit commun est préjudiciable aux catégories explicitement visées, mais en même temps bénéficie à d'autres catégories, non nommées, d'acteurs sociaux.

Il faut souligner, car cela va sans dire mais va mieux en le disant, qu'il s'agit ici d'une analyse sociologique : qui se déroule dans la synchronie et qui prend pour prémisse épistémologique que la société forme, à tout moment, un ensemble dont les éléments font sens les uns par rapport aux autres. C'est dans ce cadre épistémologique que l'on peut parler de « privation de droits » ou d'« exclusion du droit » de catégories de personnes, sans impliquer pour autant que tel a été le processus historique : sans préjuger de la question de savoir si ces catégories ont, à un moment historique, possédé ces droits, et si la privation actuelle résulte ou non d'une action positive.

Les prémisses théoriques de la réflexion qui suit sont celles du constructivisme social. Celui-ci n'est pas ici traité comme une thèse particulière d'un domaine

particulier – la sociologie par exemple – mais comme paradigme global de l'ensemble des sciences humaines ; et il apparaîtra au cours de cette réflexion qu'il existe un rapport nécessairement conflictuel entre ce paradigme et toutes les thèses qui procèdent peu ou prou, consciemment ou non, de prémisses essentialistes. Certaines et certains, en prêchant pour le mélange entre prémisses constructivistes et prémisses essentialistes, se présentent en champions de la « bonne conduite » intellectuelle par opposition à un « sectarisme » de mauvais aloi. Mais ce genre de position, qui confond tolérance morale avec éclectisme intellectuel, ne fait qu'empêcher les progrès du paradigme d'avenir : délimitant à l'avance des « terrains » pour chaque approche, elle interdit que l'on empiète sur les chasses gardées de l'autre.

Au contraire, on soutient ici qu'il faut en finir avec un éclectisme méthodologique qui a laissé jusqu'ici subsister côte à côte des démarches aussi épistémologiquement incompatibles que l'essentialisme et le constructivisme.

Pouvoirs, « impouvoirs » naturels : critique de la théorie du droit naturel

J'examine ici la pertinence d'une analyse de l'organisation sociale en termes de « pouvoirs » ou d'« impouvoirs » naturels. Pour ce faire, j'utilise deux exemples symétriques et opposés : l'un est celui de la « capacité des hommes à imposer leur volonté par la force », capacité toujours invoquée dans les débats sur la violence conjugale, capacité réputée « naturelle » mais jugée mauvaise. L'autre est le « pouvoir des femmes de procréer », capacité réputée « naturelle » mais jugée bonne. La juxtaposition de ces deux exemples est très éclairante en ce qu'elle montre l'invalidité de la problématique du droit naturel, tant dans l'ordre de l'explication que dans celui de la prescription : 1) les capacités physiques n'expliquent en rien les pouvoirs réels. En effet, dans le premier cas, un réel pouvoir correspond à cette capacité naturelle, mais dans l'autre, non ; 2) la problématique du droit naturel mène à des contradictions dans l'ordre de la prescription : elle est utilisée aussi bien pour prescrire l'imitation de la nature (dans le cas du « pouvoir » de procréer) que la correction de la même nature (dans le cas du « pouvoir » de blesser).

Le débat sur le droit de garde des enfants qui fait rage en ce moment dans le monde occidental et oppose les mères aux pères se résume le plus souvent, de façon significative, à la question : « qui possède légitimement les enfants ? » ; sans qu'on se demande s'il est légitime que les enfants soient possédés. Et dans ce débat, les arguments employés font appel, sans le dire, à une conception du droit qui ressortit à la théorie du droit naturel selon laquelle les droits et devoirs

reconnus aux êtres humains devraient dériver de droits naturels. En effet, la querelle entre ceux qui pensent qu'il n'existe rien au-dessus du droit positif (de l'ensemble donné des lois), les « positivistes », et ceux qui pensent qu'au-dessus de ce droit positif il existerait un « droit naturel, découlant de la nature humaine » (Vouin & Robino 1963), « justice idéale, toujours poursuivie, jamais atteinte » (Carbonnier 1988), est loin d'être résolue ; selon Carbonnier, l'École du droit de la nature et des gens, qu'on fait remonter au 16e siècle (Grotius), « a déterminé le climat de philosophie juridique où se sont élaborés les textes de la Révolution (française) aussi bien que le Code civil » ; selon Vouin et Robino, le droit naturel est « invoqué plus ou moins par tout le monde, pour condamner certaines lois dites injustes ».

Parfois le sens commun va plus loin : il considère que les droits et les devoirs des êtres humains non seulement devraient dériver, mais dérivent effectivement de la nature. Par exemple on parle souvent du « pouvoir » de la gestation. Et cependant, en même temps, il est clair que tel n'est pas le cas puisque ce « pouvoir de gestation » est efficacement contré par la société. On peut alors se poser la question : qu'est-ce qu'un pouvoir qui n'en est pas un ? C'est deux choses, l'une dans l'ordre de l'analyse, l'autre dans l'ordre de l'argumentaire.

Dans l'ordre de l'analyse, il faut redire que la théorie du droit naturel est difficilement compatible avec la méthode sociologique. Pour la sociologie un pouvoir qui n'en est pas un… n'en est pas un !

« Le fait que les femmes assurent la plus grande partie de la reproduction (la gestation) constitue en soi un pouvoir », affirment par exemple Garon et Quéniart (1990). Mais le fait est aussi – et c'est peut-être ce fait-là qui compte le plus en dernière analyse – que ce « pouvoir en soi » n'a aucun effet dans la réalité.

C'est la société qui confère des pouvoirs, et qu'elle les justifie par des « pouvoirs naturels » (les dons des individus, le mérite ou le démérite de certaines catégories, etc.) ne devrait pas abuser des sociologues. On tourne ce problème en disant par exemple que c'est justement pour « occulter ce pouvoir » que la domination masculine serait née, mais ce faisant, on ne fait que reconduire le même problème sous une forme inversée. Car cela revient à affirmer qu'il existe des pouvoirs non-sociaux ; que la société applique ses pouvoirs sociaux à les corriger. Avant même de parler de la conclusion morale, qui repose sur le présupposé que c'est la nature et non la société qui devrait avoir le dernier mot, cela me semble une vision non-sociologique.

Pourtant, aujourd'hui encore, beaucoup de spécialistes des sciences humaines

semblent considérer que la société n'intervient, à tort ou à raison, que pour corriger un ordre régissant les rapports des humains entre eux – donc social – et pourtant considéré comme présocial. On connaît la thèse très répandue selon laquelle la société corrige les inégalités naturelles (que l'on pense par ailleurs que c'est une bonne ou une mauvaise chose). Mais la thèse inverse, selon laquelle la société crée des inégalités là où régnait l'égalité, suppose, elle aussi, un ordre présocial. Cette thèse est présente, souvent de façon implicite, dans de nombreuses déclarations des droits humains, et, à mon sens, les affaiblit.

En effet, il n'y a pas d'avant la société, ni d'en dehors de la société ; un état présocial ou asocial de l'humanité étant une contradiction dans les termes, les raisonnements sur l'égalité ou l'inégalité naturelle sont tous caducs, par principe, et indépendamment de leur contenu idéologique. Quant à celui-ci, il est constitué par les « projets de société », les utopies : les rapports sociaux jugés souhaitables. Ce contenu idéologique devrait être apprécié d'après des critères proprement idéologiques, c'est-à-dire politiques et moraux. Une déclaration morale ne doit pas prétendre à expliquer la réalité. Une déclaration morale exprime ce qui est désirable, et ne peut donc être jugée d'après un « contenu de vérité » qu'elle ne peut avoir, puisque par définition elle ne traite pas de ce qui est mais de ce qui devrait être.

Beaucoup continuent d'invoquer la « force physique supérieure des mâles » comme facteur de la sujétion des femmes. Comme les auteur-e-s qui invoquent le « pouvoir de gestation » des femmes, ils considèrent que certains traits physiques « constituent des pouvoirs en soi », et donc des pouvoirs réels à moins que la société n'intervienne pour contrarier cette hiérarchie naturelle. Mais il est remarquable que cette vision du rôle de la force individuelle soit utilisée en ce qui concerne les rapports entre les sexes, et ne soit utilisée que là, et pas dans l'explication des rapports entre colonisateurs et colonisés, Blancs et Noirs, patrons et employés, etc. Cette « explication » naturaliste et individualiste revient à nier que les rapports entre les sexes sont des rapports entre groupes. Or la force physique n'intervient pas – même pas comme « pouvoir en soi » – dans les rapports entre groupes. Les Américains ont été battus au Vietnam par un peuple fait d'individus dont aucun n'aurait résisté dans un combat singulier (et ceci n'est qu'un exemple parmi des milliers). Encore eût-il fallu que la société permette ce combat singulier, qu'elle l'organise.

On évoque souvent ces différences de force entre femmes et hommes pour expliquer les violences conjugales, qui se passent entre deux personnes et non entre deux groupes.

Mais, ce faisant, on oublie tout simplement que la société est autre chose qu'un rassemblement physique, et que le groupe, dans son aspect abstrait de société, d'ensemble de codes, n'est jamais absent, d'aucun lieu et d'aucun rapport. Penser – ou faire à toutes fins pratiques comme si l'on pensait – que la société est moins présente dans les rapports interindividuels que dans les rapports collectifs est une vue naïve et présociologique. Au contraire, la société crée ces rapports interindividuels, comme elle crée tous les rapports.

De même, c'est la société, et elle seule, qui décide de ce qui peut être réglé par l'exercice de la force individuelle, et donc crée la force individuelle. La force individuelle peut bien préexister en tant que trait physique : tant qu'elle n'a pas de reconnaissance sociale, et donc d'efficacité dans les rapports humains, à toutes fins utiles, elle n'existe pas. Elle n'existe pas dans les rapports internes au groupe dominant : celui des hommes – que ces rapports soient politiques ou civils. Ce n'est tout simplement pas admis comme légitime, et de fait cela ne joue aucun rôle : si la force physique individuelle est mise en scène dans les sports de combat, c'est non parce qu'elle serait efficace dans la vie « réelle », mais précisément parce qu'elle ne l'est pas. On montre ce qui étant du jeu est en même temps et du même coup « hors-jeu » social.

On peut faire l'hypothèse que si la force peut être employée contre les femmes dans les familles, ce n'est pas que les femmes soient moins fortes que les hommes : ou alors on verrait les hommes régler leurs conflits – d'affaires par exemple – de cette façon, et les plus forts seraient les plus riches. Or ce n'est pas ce qui se passe. Certes, on peut toujours « casser la gueule » à quelqu'un. Mais cela ne procure pas d'ascendant sur cette personne ; tout au plus peut-on la voler, mais une fois seulement ; et d'ailleurs le milieu criminel n'utilise pas plus la force physique individuelle que le reste de la société ; on ne peut prendre à quelqu'un par la force ni ses revenus, ni son emploi, ni sa position sociale, ni son prestige, ni son pouvoir politique ou moral. L'exercice de la force par les individus (on n'effleure pas ici la question de la violence dite justement « légitime », celle de l'État) ne peut susciter aucun bénéfice durable, et donc aucune hiérarchie interpersonnelle ou intercatégorielle. En clair les différences de force physique entre les hommes et les femmes – entre les individus en général – n'expliquent rien.

Ce qui explique les violences conjugales, c'est la conjugalité : c'est que la société a créé une catégorie sociale – le « privé ». Les règles qui s'appliquent partout ailleurs, qui régissent les rapports de tous avec tous, bannissent l'usage de la force, ce qui a pour résultat que même quand elle est employée, elle est

inopérante, hormis dans des situations qui sont considérées, précisément en raison de l'opérationnalité de la force individuelle, comme des situations de non-droit et d'anomie nécessairement passagères. Dans le « privé », ces règles, qu'on appelle le droit commun, sont suspendues ou plus exactement, remplacées par d'autres qui déclarent légitime l'usage de la force. Un homme « étranger » à une femme (qui n'est ni son mari ni un membre de sa famille) ne peut guère gifler une femme – ou plutôt : pourquoi le ferait-il puisqu'il en retirera probablement des ennuis et certainement aucun bénéfice durable ? La seule motivation qu'il puisse avoir est l'affirmation symbolique de la supériorité masculine – motivation qu'il ne faut bien sûr pas sous-estimer. En revanche, la femme mariée est soustraite à la protection de la loi, tandis que l'homme marié est soustrait aux sanctions de la loi – c'est ce que signifie l'euphémisme des policiers : « il s'agit d'une affaire privée », quand ils refusent de protéger une femme contre les agressions de son mari. Cependant l'usage de la force physique est admis, dans certains cas, contre une personne non-familière : par exemple dans le viol. Comme dans la violence conjugale ou familiale, cette admission ne signifie pas que la violence est opérationnelle en tant que telle, mais au contraire que la société fait des dérogations à l'interdit sur la violence physique ; ces dérogations ne sont pas déclarées comme telles, mais constituées par des constructions juridiques précises et particulières. Ces constructions – statut de la preuve dans le seul cas du viol, création d'une notion juridique de « consentement », présomption de « culpabilité » des victimes – sont étudiées depuis peu. La non-intervention policière ou judiciaire par exemple peut être vue comme une non-régulation. Mais, comme l'analyse du viol marital le montre, et comme on y reviendra à propos d'autres aspects du mariage, l'absence de sanction peut être vue comme une mesure positive – en ce cas permettant positivement le viol : « le fait que de nombreuses juridictions refusent d'inculper pour viol les hommes mariés avec leur victime est généralement vu comme de la non-régulation. Mais ce fait révèle une vision de la relation de mariage qui est ainsi inscrite positivement dans le droit » (Lacey 1993).

Qu'il s'agisse de violences conjugales ou familiales ou du viol « de rue », l'exercice de la force est donc constitué en recours possible pour influencer autrui dans certaines circonstances créées par la pratique policière et judiciaire. Or nous considérons ici le droit au sens large – contrairement aux juristes qui l'estiment restreint à la lettre de la loi –, comme composé de la somme des textes, de leurs applications ou non-applications, et donc des pratiques en aval du texte, c'est-à-dire les pratiques policières et judiciaires. Le droit, pris dans le

sens large défini plus haut – le seul important d'un point de vue sociologique – ayant ainsi créé une raison d'exercer la force, le fait se met à exister.

Si cette démonstration semble régler le sort du droit naturel comme explication de l'existence du domaine du « privé », on peut se demander cependant à quoi le droit naturel (la doctrine du) sert dans l'ordre de l'argumentation, quand cette argumentation ne vise pas à maintenir le *statu quo*, mais à le changer.

Au-delà de la théorie du « droit naturel », dont on a vu qu'elle conduit à des contradictions insurmontables ou à des apories tant en ce qui concerne l'explication de ce qui existe que les bases pour imaginer ce qui pourrait être, il faut ajouter que, sur un plan philosophique, on voit mal comment la nature pourrait nous dire le droit sur ces notions humaines que sont la justice et l'équité. Et si elle ne le peut pas, comment alors pourrait-elle nous éclairer sur ce qui est un partage juste des responsabilités, une répartition équitable des pouvoirs entre les groupes ou les individus ?

Minorité légale ou incapacité réelle ? Le statut des enfants

De la discussion précédente, il se dégage, d'une part, que la « nature » ne saurait constituer ni un exemple à suivre ni un excès à corriger ; d'autre part, que l'invocation de la nature indique, dans notre société, la suspension du droit commun dans une sphère de l'interaction sociale, sphère que l'on appelle : « le privé ». Comme on l'a vu plus haut, la notion de « privé », sans s'y réduire (puisque son référent général est « la nature »), englobe et a pour centre une institution sociale, la famille, là où sont les femmes et les enfants. Comme la famille n'est pas vraiment un lieu géographique – le foyer l'est, mais pas la famille – dire qu'ils y « sont », c'est dire que leurs vies sont particulièrement, plus que celles des hommes, réglées par cette institution qui a pour caractéristique d'être considérée comme une « semi-institution » : mi-naturelle, mi-sociale, ce qui, après ce que nous venons de dire, n'est pas pour étonner.

Le rapprochement entre les femmes et les enfants, du point de vue sociologique comme du point de vue juridique, est ancien ; le Code Napoléon, comme le droit romain, faisait un parallèle explicite entre la situation de « la femme » et celle de « l'enfant ». Le Code civil, il y a encore quelques années, stipulait que « sont privés de droits les mineurs, les malades mentaux et les femmes mariées » (Collomp 1982). Et l'explication culturellement admise de cette restriction de droits invoque, pour les « éternelles mineures » qu'étaient les femmes, les mêmes raisons de « débilité » – de faiblesse constitutionnelle, physique et psychique – les rendant incapables de mener leur vie elles-mêmes,

qu’on invoque à propos des mineurs passagers que sont les « vrais » mineurs. Ce que les femmes ont découvert et contre quoi elles ont lutté, depuis plus d’un siècle, arrachant réforme après réforme, c’est que leur incapacité était d’abord et avant tout fabriquée juridiquement : que le législateur, tenant la plume de main de maître, les avait enserrées dans un rêt d’interdictions qui les empêchait en effet de bouger ni pied ni patte.

Mais il semble que les femmes l’aient découvert et dénoncé pour elles seulement ; que dans la phrase « éternelle mineure », ce soit au qualificatif « éternelle » qu’elles se soient opposées ; que leur grief principal n’ait pas été la privation de droits en elle-même, mais la légitimité de leur appliquer ce statut, à elles qui n’étaient plus des enfants. Par exemple, en Grande-Bretagne, une féministe historique du 19e siècle, Cobbe, se « satisfaisait que les enfants, les criminels et les fous continuent d’être “disqualifiés” ; plutôt elle souhaitait que les privilèges de la “qualification” soient étendus aux femmes » (Smart 1989 : 141).

La vie des enfants en particulier est entièrement réglée par la famille, puisqu’ils ne sont pas sujets de droit mais « représentés » par leurs parents – l’intervention de l’État vis-à-vis d’eux ne se fait pas directement mais au travers des parents, les « représentants légaux ». Beaucoup de protagonistes néanmoins se disputent le pouvoir sur eux : les mères et les pères, par milliers chaque année, en raison des évolutions du mariage qui font que les divorces sont de plus en plus fréquents (Combes & Devreux 1994). Mais aussi les parents – ici les pères et mères sont solidaires – et l’État. Cependant, dans ces deux types de conflits, les disputes les plus âpres se déroulent sans que ce statut des enfants, qui les apparente plus à des choses qu’à des êtres humains, soit jamais mis en cause. Et l’État est, en France, toujours prêt à privilégier le principe de la puissance parentale par rapport aux intérêts des enfants : c’est même la sacralité de la famille – entendons par là quelque chose que l’on pourrait appeler de manière métaphorique la propriété privée des enfants – qui est opposée aux demandes que les enfants soient efficacement (et non pas seulement en principe) protégés des sévices de tous ordres.

L’État français va très loin dans cette voie. La DASS[3] (l’ancienne « Assistance publique ») encourage les parents qui abandonnent leurs enfants à « garder leurs droits parentaux » : à refuser de les rendre adoptables. Et ces « droits » créés par la filiation biologique ne sont compensés par aucun devoir. Qu’on en juge : il suffit au(x) parent(s) naturel(s) de renouveler leur opposition à l’adoption une fois par an, autant d’années qu’ils le désirent, sans aucune autre preuve d’intérêt,

pour « conserver leurs droits parentaux », et continuer ainsi d’empêcher l’adoption de ces enfants. Une minorité de ces parents décident d’élever leurs enfants, parfois au bout de plusieurs années, mais la majorité ne le fait pas et « leurs » enfants restent des enfants de la DASS/ASE et passent toute leur vie jusqu’à dix-huit ans dans des institutions ou chez des parents nourriciers.

Et pour décider ainsi du sort d’êtres humains il suffit de s’être donné la peine de les procréer et de signer un papier une fois par an. On ne voit pas quel bénéfice direct l’État en retire ; en revanche les enfants – ainsi que les adopteurs potentiels – sont gravement lésés. On doit en conclure que tous ces coûts humains sont infligés à seule fin d’affirmer deux principes : les enfants sont sous certains aspects assimilables à des propriétés, les droits détenus sur eux étant semblables à ceux que l’on peut avoir sur des objets ou des animaux, et le droit d’abuser – y compris de rendre malheureux un enfant pour lequel on n’assume aucune responsabilité – fait partie de ces droits ; ces droits extravagants – qui sont contraires aux libertés inscrites dans les déclarations des droits de la personne – sont « ouverts » par la seule procréation.

Dans un article remarquable au titre révélateur : « L’enfant, la famille, qui protéger ? », Alain Grevot (1995) montre les résultats d’une enquête très fine comparant les pratiques et les principes qui inspirent les travailleurs sociaux en charge des enfants en danger dans deux pays : la France et l’Angleterre. Il ressort de ce travail que depuis quelques années, l’État anglais, qui avant menait la même politique que l’État français, en a changé : les travailleurs cherchent en priorité à retirer les enfants des situations dangereuses et à leur assurer une vie stable – ce qui pour eux implique une famille stable – en favorisant des formes simples d’adoption, tandis que leurs homologues français continuent de privilégier les « droits » des géniteurs, quitte à placer l’enfant en institution pour de longues années, ou à lui laisser courir des dangers en le maintenant dans une famille violente. Les résultats sont là : le 2 août 1992, une petite fille de 4 ans meurt sous les coups de ses parents, alors que les services sociaux étaient au courant depuis dix mois des sévices qu’elle subissait, et qu’elle avait été hospitalisée six mois auparavant pendant un mois, ne parlant plus et ne pouvant plus se tenir debout. Peut-on, comme le fait *Le Monde* (11 février 1995), parler de « dysfonctionnements » des institutions ? Le « dysfonctionnement » sous-entend l’accident ou l’exceptionnalité : or, entre un et deux enfants sont tués dans des circonstances similaires en France chaque jour (selon l’association Enfance et Partage) ; il est donc statistiquement normal que cette mort annoncée n’ait pas été évitée, ce qui implique que le fonctionnement des institutions ayant

permis cette mort est, lui aussi, normal. D'autre part, quand on analyse de près le déroulement de ce cas particulier[4], cette déduction statistique est confirmée : rien d'exceptionnel n'a été fait. On est obligé de voir dans ces chiffres le résultat de la politique de protection de l'enfance en France : ces deux morts par jour sont le prix de la préférence pour le maintien des liens entre l'enfant et ses géniteurs biologiques (Dekeuwer-Défossez 1993 : 111).

Il est clair que les enfants ne sont pas soumis au même droit que les adultes, et que la question des droits spécifiques se pose donc à leur sujet, comme elle se pose au sujet des femmes.

En effet, la question du statut sociologique de « l'enfance » n'est jamais posée. Elle est considérée comme une catégorie sociale naturelle : une catégorie naturelle à effets sociaux. Ceci pose problème. Il n'y a pas si longtemps, et pour beaucoup de nos collègues aujourd'hui encore, c'est ainsi que la question de la « féminité » était envisagée : une « catégorie naturelle à effets sociaux ». La problématique du genre, c'est-à-dire de la création sociale des sexes commence à peine à poindre en France. Or, si l'on examine le statut des enfants sous l'angle juridique, il correspond de façon frappante à une privation de droits, du même type que celle dont les femmes étaient victimes dans ce pays jusque bien avant dans la seconde moitié du 20e siècle.

Des arguments de type biologiste – la « faiblesse naturelle » des enfants – continuent donc d'être invoqués pour justifier l'absence de droits des enfants, et les droits que d'autres ont, en contrepartie, sur eux. Et des arguments du même type, c'est-à-dire naturalistes, sont invoqués dans la discussion à propos de qui doit posséder ces droits. Ainsi, c'est au nom d'un « pouvoir naturel » des femmes que certaines revendiquent, pour les mères, des droits supérieurs à ceux des pères. Cette argumentation du type « droit naturel » pose un double problème à la sociologie, car la problématique du droit naturel se propose à la fois comme explication et comme prescription.

Il est grand temps que le débat de fond soit posé, celui du statut juridique des enfants. Or, la plupart des associations qui militent pour les « droits des enfants » – par exemple la plus active, Enfance et Partage – refusent de poser ce problème, arguant, selon la tradition, de leur « différence biologique » : de leur faiblesse physique et mentale, et réduisent leurs droits à leur « besoin de protection ». Ce souci les conduit d'ailleurs à remettre en cause certains des éléments du statut du mineur – comme le non-droit à une représentation légale – mais uniquement de façon pragmatique et ponctuelle. C'est la position la plus courante en France, et les couplets sur le « droit à l'irresponsabilité » ou le

« droit à l’enfance », ou encore le « droit à la protection » – vu comme antinomique du droit aux droits –, qu’ils émanent de personnalités politiques comme le premier ministre ou le président de la république, ou d’essayistes, sont trop nombreux pour être cités. La phrase de Mme Rubellin-Devichi, juriste spécialiste du droit des enfants, résume bien cette position dominante : « Ne lui [à l’enfant] reconnaissons pas trop de droits : nous lui volerions son enfance » (Rubellin-Devichi 1989). Qu’il suffise de dire ici que lors du débat sur l’adoption par la France de la Convention internationale sur les droits des enfants, sont apparus avec force des oppositions conceptuelles : par exemple l’opposition entre « droits » et « protection » ou entre « droits » et « enfance », qui mériteraient d’être étudiés.

En ce qui concerne le débat nord-américain, on se reportera avec intérêt au travail de Bruno Théoret (Théoret 1991) et en ce qui concerne le débat français, au travail de synthèse réalisé par Jean-Pierre Rosenczveig (Rosenczveig 1990), alors directeur de l’Institut de l’enfance et de la famille à Paris. Il apparaît néanmoins que le débat français est en retard sur le débat nord-américain : la position des « libérationnistes » – demandant tout simplement des droits égaux pour les enfants – n’est pas représentée en France, d’une part ; d’autre part, ce sont les adversaires des droits des enfants qui ont dicté les termes du débat dans ce pays ; ils ont identifié toute perte de pouvoir des parents à une attaque contre « la famille ». Les défenseurs des droits des enfants, pour des raisons inconnues sauf d’eux, se contentent de dénier cette « accusation » : ils affirment que l’accroissement des droits des enfants ne se ferait pas au détriment des droits parentaux, ce qui est de toute évidence faux et intenable – comme l’étude déjà citée de Grevot le montre. Ils se sont interdit la seule démarche efficace, celle de leurs homologues américains : mettre en cause les notions de base qui justifient le déni de droit dont les mineurs sont victimes. Le choix de cette position défensive – à l’intérieur du consensus sur la sacralité de la famille et des droits parentaux – les force à n’opposer aux adversaires des droits des enfants que des arguments d’opportunité et non des arguments de principe ; enfin, ils partagent avec ces derniers, une définition floue et même *ad hoc* des « droits », quand ceux-ci s’appliquent aux enfants. On retrouve d’ailleurs ce flou et cette spécificité dans la Convention : une définition des droits qui permet de parler du fait de vivre dans une famille, ou encore de l’obligation scolaire, comme de « droits ». On confond allégrement, pour donner l’impression que les mineurs ont beaucoup de droits, « le droit de et le droit à… (qui est) assorti… d’un certain nombre de conditions… qui va en faire beaucoup plus un ensemble de

devoirs, de contraintes, d'obligations que de droits proprement dits » (Berger 1982).

Comme on l'a dit, le fond n'est pas abordé dans ce débat, et le fond en la matière est l'argument « biologique ». L'argument « biologique » pose deux questions : 1. la population concernée est-elle effectivement dans cet état de faiblesse et d'incapacité, a-t-elle une unité naturelle ? 2. si elle l'était, ou dans la mesure où elle l'est, la faiblesse est-elle, moralement ou juridiquement, une raison valable de réserver à une partie de la population un statut spécial, inférieur, et non conforme au statut de la personne humaine ?

Il apparaît de toute évidence que le premier postulat implicite de cet argument, l'homogénéité de la population des enfants par rapport à une caractéristique physique et mentale, n'est tout simplement pas défendable. On ne peut parler « des enfants » en ces termes que si l'on accepte la fiction consistant à considérer le nouveau-né qui ne peut se nourrir comme le prototype de l'enfant. Or le statut de l'enfant se poursuit jusqu'à dix-huit ans et s'applique à des populations ayant des niveaux d'autonomie très divers ; il s'applique notamment à toute une population d'adolescents qui sont non seulement en possession de tous leurs moyens, mais en possession de plus de moyens, physiques et intellectuels, que la population d'adultes qui les « garde » (on sait que l'acmé physiologique se situe précisément à dix-huit ans, ce que confirme l'âge moyen des athlètes dans de nombreuses disciplines sportives).

Les femmes pouvaient avoir recours aux tribunaux en matière civile, même quand elles étaient des incapables ; et elles étaient des pleins sujets de droit pénal. Or, quand même les enfants arrivent à alerter la justice sur les sévices parentaux (ce qui est extrêmement rare puisqu'ils sont dans l'illégalité dès qu'ils sortent de chez eux sans autorisation) leurs droits sur le plan pénal sont extrêmement limités ; ils n'ont par exemple pas le droit à un conseil juridique. Dans les cas d'inceste qui viennent devant les tribunaux français, le violeur a un avocat, sa victime – qui est sa fille ou son fils – n'en a pas. Mieux, la victime était censée être représentée par l'avocat de l'offenseur (jusqu'en 1990, date à laquelle la loi française a pris acte de la Convention internationale des droits de l'enfant). Encore faut-il remarquer que le droit de l'enfant à être entendu « sur toute question l'intéressant » est limité aux enfants « capables de discernement » – et ce sont les tribunaux qui décident de cette capacité – et que le droit de l'enfant à avoir un avocat propre – et non celui de ses « représentants légaux » (les parents) – n'était pas établi jusqu'en 1993.

Y a-t-il un progrès des droits des enfants ? L'interprétation française de la convention internationale

En l'absence d'une loi nationale établissant clairement et précisément les conditions d'une représentation autonome de l'enfant, la Convention internationale était interprétée de façons très divergentes et souvent très restrictives.

La Convention, dans son article 12 – celui qui entrait en conflit avec la loi française, en particulier avec l'article 290 paragraphe 3 du Code civil traitant des conditions d'audition de l'enfant – donne à « l'enfant la possibilité d'être entendu dans toute procédure judiciaire ou administrative l'intéressant… de façon compatible avec les règles de procédure de la législation nationale ». Certaines cours d'appel favorisaient la Convention et donc des possibilités larges d'audition de l'enfant (Lyon, 28 novembre 1991), tandis que d'autres considéraient que la loi nationale l'emporte, et donc des conditions restreintes d'audition de l'enfant.

Le débat tourne donc principalement sur l'interprétation de l'article 12 de la Convention : permet-il au mineur d'être représenté comme un adulte, ou son audition, restreinte comme dans la loi française avant 1993, ou large, est-elle suffisante ? La loi du 9 janvier 1993 tranche ; elle va clairement dans le sens du progrès, sans innover, puisqu'elle ne va pas au-delà de la Convention, en donnant à l'audition du mineur un caractère de droit : le juge qui refuserait d'entendre le mineur devra motiver sa décision. De l'autre côté, cette loi tranche le débat sur le sens qu'on peut donner, en France, à la Convention, et au droit d'être entendu : c'est strictement un droit d'être entendu, nullement un droit d'être partie au conflit, même si celui-ci le concerne au premier chef, que le conflit soit civil ou pénal. « Un mineur n'a pas la capacité d'ester en justice » (*Juris-data*, recherche numéro 25, 1er mars 1993, Cour d'appel de Paris, 30 septembre 1992).

Ainsi on peut dire qu'une attention croissante est portée à la protection des enfants et par les dispositions de la loi de 1993 et par le fait qu'elle regroupe entre les mains d'un seul et nouveau juge « aux affaires familiales » les attributions de plusieurs juridictions auparavant distinctes et souvent appelées à intervenir dans la même ; juge qui de plus se voit confiée comme mission spéciale de « veiller à la sauvegarde des intérêts de l'enfant mineur » (Chombeau, *Le Monde*, 27 février 1993). Déjà, en 1991 un avocat se félicitait qu'avec la Convention internationale, « l'enfant n'est désormais plus considéré comme un seul être familial mais également un être scolaire, social, civil,

ayant… le droit d'agir par lui-même et de participer » (Bret 1991).

Il faut néanmoins tempérer cette interprétation optimiste des évolutions du droit. D'une part la loi de 1993 n'est pas appliquée[5]. D'autre part, ces évolutions du droit confirment que le mineur est un incapable. Et les conséquences de ce fait restent sa vulnérabilité à la maltraitance quand celle-ci vient de ses parents. En effet, ses parents sont ses représentants légaux : ils ont la personnalité juridique qui est refusée au mineur, à la place du mineur. Il est impossible de prétendre, comme le font trop souvent les « défenseurs » des mineurs, que l'accroissement des droits des enfants peut se faire sans que les droits des parents soient touchés : l'incapacité générale du mineur, « qui intéresse à la fois ses biens et sa personne », est directement reliée au fait qu'il est soumis à la « puissance paternelle » (maintenant autorité parentale) ou à la tutelle (Vouin & Robino). Tout accroissement des droits propres de l'enfant est *ipso facto* un dépérissement de l'autorité parentale.

Cependant, la loi essaie de prendre acte de la situation créée par les sévices parentaux : quand les « représentants légaux » d'une personne, ceux qui ont vocation à défendre ses intérêts et sont les seuls à pouvoir le faire devant les tribunaux, ne vont de toute évidence – sauf à se dénoncer eux-mêmes – pas le faire. C'est en somme la recherche de la quadrature du cercle. La solution choisie est d'augmenter d'année en année (que ce soit par la jurisprudence, la Convention internationale ou la loi nationale) les pouvoirs de saisine du juge et ses pouvoirs d'audition du mineur. Les associations de défense, comme en France Enfance et Partage, qui ont, elles, la personnalité juridique, et peuvent se porter partie civile, parlent pour l'enfant. Mais l'enfant n'a toujours pas le droit de parler en son nom propre – il ne peut qu'être entendu au mieux, c'est-à-dire traité comme un témoin, même dans des affaires qui le concernent au premier chef. La loi de 1993 l'a non seulement réaffirmé, mais l'a conforté en refusant que les seuls avocats puissent assister l'enfant en justice, pour éviter que la rencontre entre le juge et le mineur ait un caractère décisif : que l'assistance par un avocat ne se transforme en représentation, et que de « représenté », le mineur ne devienne partie ; pour éviter que l'inexistence juridique de l'enfant ne soit mise en cause par la pratique judiciaire.

Selon Stevi Jackson les enfants, comme les femmes, bien que subordonnés sous l'Ancien Régime, n'étaient pour autant pas vus comme de « fragiles incompétents », et comme les femmes « devaient travailler pour vivre, même dans les classes supérieures » (Jackson, 1982 : 167). Il faut donc distinguer, dans la protection qui leur est donnée à l'époque contemporaine, celle qui limite les

droits des parents sur eux, droits qui n’ont pas changé depuis le Moyen Âge, et les idées modernes sur la « nature » des enfants au nom desquelles on limite au contraire la liberté des enfants en leur déniant l’acquisition de savoirs et de compétences, déni qui les rend dans la vie quotidienne pratiquement – et non seulement légalement – dépendants. On pourrait parler d’un processus d’infantilisation toujours plus poussé des jeunes : « on dépense beaucoup d’énergie à garder les enfants puérils ; on les garde dépendants pendant beaucoup plus longtemps qu’il n’est nécessaire » (Jackson 1982 : 27).

Quelle est – même après la ratification de la convention de New York par la France – la situation réelle des mineurs dans la pratique judiciaire ? Pour ne donner qu’un exemple : sur la question de savoir où va vivre un enfant après un divorce, en droit français cette question concerne ses parents, ses grands-parents, le juge des enfants, le juge aux affaires matrimoniales, l’Aide sociale à l’enfance, les experts nommés par le tribunal ou appelés par l’une ou l’autre des parties, bref tout le monde et son frère, sauf l’enfant. Ses parents et ses grands-parents, des associations peuvent être parties à ce débat mais l’enfant ne peut pas l’être. Un tribunal peut même refuser de l’entendre en arguant que « le législateur n’a pas entendu compter le mineur au nombre des personnes intéressées et membres de la famille » (jugement du juge aux affaires matrimoniales de Lille des 14 mai-18 juillet 1991, cité par Allaix, 1991).

Quelle est la base du statut de « mineur » ?

On doit donc reconnaître que le statut d’enfant, réputé être fondé sur une communauté de faiblesse, est fondé en réalité sur une convention juridique : la minorité est créée par l’institution – politique et juridique – de la majorité. La majorité est l’accès au statut de citoyen, mais aussi à celui de sujet de droit civil (liberté de contracter), et de plein sujet de droit pénal. Or, il n’existe pas, à ma connaissance, de discussion de la légitimité de ce principe discriminant fondé sur l’âge. Cette discrimination n’est pas interdite comme d’autres qui sont nommément bannies dans la Constitution ; mais elle n’est pas non plus mentionnée.

C’est implicitement que les droits constitutionnels sont réservés aux majeurs, et cet implicite évite d’avoir à justifier ce qui est une discrimination. Ainsi la notion de minorité, quoiqu’elle implique une privation politique de droits, est renvoyée au seul univers juridique ; mais là, elle est définie de façon purement technique, comme un statut qui préexiste au droit à proprement parler, et ne peut donc faire l’objet d’aucun débat dans son principe.

Devant le silence du politique et du juridique, on ne dispose, pour justifier l’existence d’un tel statut, que des rationalisations du sens commun, qui parlent de l’incapacité de s’occuper de soi-même.

Or, on l’a vu, cet argument ne peut s’appliquer qu’à un petit nombre des individus composant la catégorie « mineurs » ; cette rationalisation n’est utilisée qu’en ce qui concerne ce groupe sociojuridique des enfants, d’une part, et n’est pas une notion en droit d’autre part.

Quand on pense à d’autres catégories de personnes aussi physiquement dépendantes que les petits enfants – les grands vieillards, les handicapés par exemple –, on s’aperçoit que cette dépendance n’entraîne pas la déchéance civique et l’incapacité civile. Or déchéance civique, incapacité civile et moindre capacité pénale sont le lot des enfants ; ce sont les traits qui caractérisent et unifient cette population par ailleurs si diverse.

En effet, on peut rassembler, selon la criminologue québécoise Danielle Laberge (communication orale), les types d’incapacités présumées des enfants, et utilisées pour justifier leur statut spécial, en trois grandes classes : l’incapacité de gagner sa vie ; or cette incapacité est partagée par les personnes au chômage et les handicapés adultes ; l’incapacité de se donner des soins à soi-même ; or elle est partagée par les personnes âgées et malades ; l’incapacité de « pensée - formelle », elle aussi, est partagée par les personnes déficientes mentales.

Il faudrait distinguer d’ailleurs, dans ces incapacités, celles qui sont réellement dues à l’âge ou au degré de développement ; celles qui sont statutaires, comme l’interdiction légale de gagner sa vie ; celles qui sont socialement créées par l’éducation à l’incompétence et qui font que, comme le dit Stevi Jackson : « On envoie à l’école des enfants incapables de s’habiller eux-mêmes à un âge où, dans d’autres sociétés et dans la nôtre auparavant, ils auraient commencé à contribuer de façon substantielle à la vie et au travail de leur communauté » (Jackson 1982 : 27).

On voit de toute façon que, d’une part, aucune de ces « classes » d’incapacités n’est particulière aux enfants, ou aux mineurs ; d’autre part, qu’aucune, soit prise séparément, soit ajoutée aux autres, ne donne lieu à une déchéance de droits. Il n’y a pas, en résumé, de fondement exclusif à la caractérisation de la catégorie « enfants », et pas non plus de fondement juridique à la déchéance de droits dont cette catégorie est victime. Enfin, il vaut la peine de noter que, à l’exception de certains pays qui, comme la Belgique, tâchent d’être cohérents dans le principe – la fiction – de l’incapacité réelle (par opposition à l’incapacité légale qui, elle, est réelle) des mineurs, et exonèrent ceux-ci de toute responsabilité pénale, les

autres pays, la France par exemple, les tiennent pour adultes au pénal, et encore seulement quand ils ont perpétrateurs – et non victimes – de crimes. Un mineur devient responsable : doit répondre de ses actes devant une juridiction ordinaire, et il est passible de condamnations tout comme un adulte, et de sanctions soit spécifiques, soit générales (la prison), à partir de 13 ans[6]. Mais cet « âge de raison », qui est invoqué pour juger et punir des enfants de sept à huit ans qui ont commis des délits, cesse d'exister dès lors que le même enfant voudrait donner son avis sur la personne avec qui il/elle préférerait vivre ; (aux États-Unis, en septembre 1992, Gregory, douze ans, prétend avoir son mot à dire sur la question de savoir où et avec qui il va vivre ; que sa mère biologique et que ses parents potentiellement adoptifs aient engagé des avocats pour défendre leurs intérêts ne suffirait pas pour que cette affaire banale fasse la Une des journaux : ce qui choque et divise l'opinion, c'est que le mineur ait engagé un avocat pour défendre les siens – d'intérêts – et que le tribunal le lui ait permis).

De même, alors que tous les mineurs, et indépendamment en théorie de leurs actes ou de leurs aptitudes, sont réputés incapables, les tribunaux distinguent des mineurs « capables de discernement », et donc susceptibles d'être entendus, d'autres qui ne le sont pas. Le principe d'opportunité – l'opportunité des poursuites qui permet de laisser un délit impuni si le représentant de la Justice l'estime préférable – atteint ici les définitions mêmes de la loi : les définitions des catégories fondatrices du droit tant civil que pénal. L'incapacité des mineurs, censée être due à l'âge, est en réalité à géométrie variable, selon les juridictions et les juges. Et si l'on essaie de dégager quel est le critère dont l'application permet à un mineur d'être doué de discernement, tandis qu'un autre ou le même dans d'autres circonstances est dénué de tout discernement, on se rend compte que ce critère n'est pas les capacités de discernement objectivement mesurées de l'individu, mais la juridiction à laquelle il a affaire. Lorsque sa parole ou ses intérêts pourraient aller à l'encontre des intérêts de ses parents – lorsqu'il est victime des actes de ceux-ci ou concerné par leurs décisions de divorce par exemple, les juges tendent à considérer que le mineur n'a pas à être entendu – n'est pas capable de discernement. En revanche, lorsque le mineur étant délinquant le bien de l'État exige qu'on l'enferme, le mineur, pour être l'objet de poursuites pénales, est considéré comme responsable – donc doué de discernement – plus tôt et plus fréquemment, cette fois sans égard pour l'avis des parents, alors complètement dépossédés de leur « autorité[7] ». Le maintien de l'autorité parentale est le principe régissant la découverte de la capacité de discernement, et ce principe n'est battu en brèche que par les intérêts de l'État,

jamais par ceux des enfants eux-mêmes.

Ceci nous amène à aborder une autre question, qui n'a pas été jointe aux deux premières car elle n'a pas le même statut méthodologique, et à nous demander plus généralement : de quelle nature sont les incapacités des mineurs ? Jusqu'à présent, on a conservé la fiction qu'elles étaient « naturelles », c'est-à-dire physiques, même si elles ne justifiaient pas le statut juridique de mineur. Il faut cependant ici remarquer que les incapacités majeures des mineurs n'ont rien de physique et sont des empêchements sociaux reposant sur des interdictions légales. Ainsi en va-t-il de leur « incapacité à gagner leur vie » : les mineurs n'ont pas le droit de travailler – de vendre leur force de travail – ou toute autre chose d'ailleurs. L'interdiction de contracter, et plus généralement de disposer de soi, est ici aussi la clé de voûte du système des interdictions soutenu par la force publique. Les mineurs n'ont même pas le droit de se déplacer – la gendarmerie ramène le mineur « en fugue » de force, sur simple demande de ses parents ; après 18 ans il est simplement « en voyage », comme tout le monde ; le concept même de « fugue », qui est inapplicable aux majeurs sauf s'ils sont des criminels incarcérés, est révélateur du caractère de « prisonnier » du mineur ; l'obligation scolaire le force à aller en classe jusqu'à seize ans : comment, enserré dans un tel filet d'interdictions et d'obligations, pourrait-il « gagner sa vie » ?

Enfin, il faut remarquer que la « majorité » elle-même est à géométrie variable – que les différentes majorités ne se recoupent pas à l'intérieur d'un même pays, puisque la majorité sexuelle par exemple est plus précoce que la majorité civile, et la majorité pénale plus précoce que la majorité sexuelle, et que les âges de ces différentes majorités ou libertés d'agir en son nom propre diffèrent selon les pays, ce qui ne contribue pas peu à mettre en doute l'explication par une « incapacité » de jugement qui serait due à un niveau de développement physiologique lui-même lié à l'âge.

On peut donc avancer encore plus loin et faire l'hypothèse que le couple majorité/minorité n'a aucun fondement naturel : il n'est pas, comme le prétendent les juristes, la « traduction juridique » de regroupements ayant leur principe ailleurs. Ce qui est au principe de la privation de droits des enfants, c'est la majorité, qui crée, dans un système d'opposition classique, la minorité : une situation purement juridique, qui n'a aucun rapport avec une mesure quelconque des aptitudes des personnes.

Le problème fondamental qui est posé est le suivant : comment justifier, sur le fond, que des sociétés qui ont aboli l'esclavage, et qui n'admettent même pas l'esclavage volontaire, traitent des êtres humains, pour des raisons que le droit

n’explicite jamais et dont la version de sens commun n’est guère convaincante, à beaucoup d’égards comme les propriétés d’autres êtres humains ? Ceci est d’autant moins compréhensible que ces mêmes sociétés ont trouvé, avec la tutelle et ses formes dérivées comme la curatelle, des façons de tenir compte de la faiblesse des individus, de confier les intérêts de personnes dépendantes à d’autres personnes, sans pour autant retirer aux premières la protection de la loi. L’institution juridique, incarnée par le juge des tutelles, exerce cette surveillance que l’État doit à la protection des droits garantis aux personnes par la Constitution et les conventions internationales.

Par ailleurs, ces tutelles (et curatelles) sont décidées cas par cas, et au vu d’incapacités réelles et dûment constatées ; elles ne sont pas, et ne sauraient être, appliquées arbitrairement à des catégories entières de population rassemblées par un critère formel comme celui de l’âge.

Il serait temps de procéder à une définition sociologique des classes d’âge, de la même façon qu’on tente depuis vingt ans de procéder à une définition sociologique des catégories de sexe (Mathieu 1971).

Dans un premier temps, on peut avancer les hypothèses suivantes : le groupe « les enfants » n’a pas de réalité – d’unité – autre que celle de son statut juridique ; la base de ce statut est une privation de droits (encore plus extrême que celle des femmes mariées avant les réformes du Code civil) ; enfin, de la façon la plus paradoxale qui soit, c’est au nom du « besoin de protection » des enfants qu’ils sont laissés à l’arbitraire d’autres personnes privées et que l’égale protection de la loi, c’est-à-dire la protection de la collectivité, leur est refusée, en particulier la protection contre leurs « représentants légaux », c’est-à-dire leurs parents.

Droits spécifiques ou droit commun ?

La question des droits spécifiques se pose, en ce moment, particulièrement à propos de l’avortement, sous la forme d’un questionnement sur l’opportunité de légiférer en cette matière : Garon et Quéniart par exemple suggèrent que la loi soit « en dehors du code criminel ». C’est ce qu’avaient proposé certaines en France : que l’avortement soit objet de réglementation et de convention avec la Sécurité sociale, et sorte ainsi du domaine de la loi pénale, en tous les cas d’une loi spécifique ; qu’il soit assimilé à un problème de santé comme un autre. À l’époque du passage de la loi Veil, Gisèle Halimi (entre autres) était contre cette solution, arguant que la loi protège les faibles. Elle n’avait pas tort, ce qui n’empêche pas Garon et Quéniart d’avoir raison ; tout dépend en effet du rapport

des forces dans une société donnée, à un moment donné.

Il faut remarquer que d'autres féministes maintiennent que certaines lois spécifiques, telles que l'interdiction du travail de nuit, sont réellement protectrices des femmes et surtout qu'elles doivent être conservées parce qu'elles préfigurent des progrès pour tous les salariés (Gossez et Abauzit 1986). Ce n'est pas l'avis de la plupart des féministes des États-Unis.

Cependant, sur un autre point des législations particulières, comme les congés maternels, aussi bien Heidi Hartmann (1988) que Nancy Dowd (1989), pour ne citer que ces deux-là, considèrent que l'Europe est « en avance » sur les États-Unis, et souhaitent voir se généraliser les législations (rares aux États-Unis) prenant en compte le fait que les femmes portent des enfants, et garantissant notamment le maintien dans l'emploi. On peut se demander cependant si, pour obtenir de telles garanties, il faut nécessairement, comme on le voit de plus en plus préconisé dans la littérature américaine, abandonner l'idée d'une législation « *gender-neutral* » (neutre quant au sexe) ? Pourquoi, pour protéger les femmes, a-t-on besoin de les spécifier, de les rendre particulières ?

C'est sans doute parce que le sujet de droit est, de fait, un sujet masculin. C'est la position de Krieger et de Cooney qui voient par exemple la grossesse comme un risque « supplémentaire » encouru par les seules femmes, incomparable à tout autre risque « commun » aux deux sexes. Dans ces conditions, adopter des lois qui soient communes aux deux sexes, c'est ne pas prendre en compte ce risque spécifique et donc faire peser sur les femmes un handicap, disent les avocates de lois spécifiques (c'est-à-dire reconnaissant la différence des sexes). Mais la seule façon de combattre ce handicap est-elle d'élaborer deux droits ? En effet on peut prévoir qu'ils ne seront jamais équivalents, puisqu'il restera un droit « commun », qui s'appliquera aux femmes là où la différence des sexes n'est pas censée jouer. Et ce droit « commun » continuera de présupposer un sujet de sexe masculin.

Une telle solution prend parti sur ce qu'est la différence des sexes d'une part ; d'autre part elle considère comme découlant du biologique ce qui est social, par exemple le fait que ce soient les femmes qui s'occupent des nouveau-nés. En revanche, elle accepte le mythe, la fiction légale – appuyée sur une analyse biologisante de la différence des sexes – que là où la maternité n'est plus directement en jeu, la différence des sexes ne joue plus, ce qui est totalement faux. La division en genres de l'humanité – que certains continuent d'appeler à tort la « différence sexuelle » – joue et se joue dans tous les domaines de l'existence individuelle et de la société.

Enfin, une telle solution, limitée et insuffisante, ne revient-elle pas à renoncer à modifier la représentation du commun, à renoncer à mettre en cause une définition de l'universel qui constitue en norme une moitié de l'humanité, et en exception l'autre moitié ?

Certaines féministes anglo-saxonnes, comme Dowd aux États-Unis ou Lacey en Grande-Bretagne, se disent déçues par les politiques qui se fondent sur l'idée de discrimination : celle-ci est difficile ou impossible à prouver, la situation des femmes n'est pas analysable en ces termes. Certes ; mais justement les lois antidiscriminatoires se fondent sur le droit commun. Il n'est pas étonnant, si l'on admet ce qui a été dit plus haut, que même lorsqu'il est appliqué de façon stricte, le droit commun désavantage encore les femmes. Alors, est-ce l'approche en termes de discrimination qu'il faut mettre en cause, ou bien plutôt en amont, le contenu de ce droit abusivement appelé commun et fondé en réalité sur un sujet mâle ? Comme le note la regrettée Mary Joe Frug, ce n'est pas la notion de discrimination qui est ou devrait être en cause, mais « l'interprétation restrictive des lois antidiscriminatoires » (Frug 1992 : 1062).

Wendy Williams, répondant à l'argumentation de Krieger et Cooney (1983), estime que le « traitement égal » (par opposition au « traitement spécial »), en matière d'assurance-maladie, peut parfaitement répondre aux problèmes d'incapacité temporaire créés par la grossesse, à condition que celle-ci n'ait pas été exclue des clauses d'assurance. Or la philosophie sous-jacente aux demandes de protection spéciale assume que les hommes et les femmes sont par nature différents et peut aussi conduire précisément à ce type de discrimination (Williams 1982). Le problème, écrit-elle dans un article ultérieur, est de « surmonter la définition du travailleur-type comme mâle » (Williams 1984-1985). Lise Vogel, synthétisant ce débat (1990), remarque que la position de Taub et Williams (Taub & Williams 1987) qui rejette la vision catégorielle implicite dans le traitement spécial – vision qui implique qu'il n'y a que deux groupes d'individus et que chaque groupe est homogène – dépasse aussi l'égalitarisme formel : un pas a été franchi, qui amène à traiter *tous* les travailleurs comme « ayant des besoins particuliers », et finalement à laisser la place aux individualités. Dorothy Stetson (1991) dans *Women's Rights in the USA*, montre que depuis le début du siècle, des groupes de pression ont fait pencher la balance tantôt en faveur de lois antidiscriminatoires – donc non-protectrices –, tantôt en faveur de lois protectrices, que ce soit dans le domaine de l'emploi, du travail, de la famille, de la participation politique, et ce qui est encore plus éclairant, que tous ces groupes comprenaient des féministes quand

ils n’étaient pas entièrement composés de féministes. Bien que je ne puisse poursuivre cette voie ici, je ferai l’hypothèse suivante : ces divergences entre féministes expriment non pas tant des interprétations différentes de ce qui constituerait un « intérêt » intemporel de femmes elles-mêmes intemporelles, que des choix en faveur du court ou du long terme ; les partisanes des lois protectrices tenant compte de la situation présente – à tout moment – des femmes, tandis que les avocates des lois antidiscriminatoires visent à créer les conditions favorables à un changement de cette situation.

En effet, les lois protectrices rendent la vie des femmes plus facile, étant données les conditions concrètes où elles sont à un moment donné ; mais elles figent ces conditions. Les lois antidiscriminatoires peuvent avoir l’effet de rendre la vie de certaines femmes plus difficile dans l’immédiat, puisque les femmes ne sont pas socialement à parité avec les hommes, mais elles suppriment les excuses à cette inégalité sociale et créent les conditions législatives et formelles favorables au développement de l’égalité concrète. La question « égalité ou différence » a été traitée par beaucoup d’auteures. On ne peut s’y attarder ici. Il faut cependant dire que l’opposition entre les deux est bizarre, et réservée aux relations entre les sexes. En effet, l’antonyme d’égalité n’est pas « différence » mais inégalité. Il devrait donc être difficile de s’opposer à l’égalité. Cela n’est fait que parce que l’égalité est conçue comme ne permettant pas une véritable libération des femmes : c’est en somme l’opposition entre justice et équité. Mais cela provient, à mon sens, de ce que l’égalité continue d’être conçue de façon restrictive, comme égalisation des conditions des femmes et des hommes dans la loi telle qu’elle est. Or la loi telle qu’elle est présuppose un sujet qui bénéficie en réalité des privilèges des hommes. Et non seulement les femmes n’ont pas ces privilèges, mais c’est sur leur dos que les hommes gagnent leurs privilèges. Dans ces conditions, dire que l’égalité favorise les hommes – ou défavorise les femmes – (Smart 1989 : 83) est quasiment une tautologie. S’il faut dire et répéter que l’universalisme de la loi est, comme les autres universalismes, un faux universalisme, on peut se demander pourquoi les auteures qui le dénoncent finissent par renoncer à rechercher les conditions d’un véritable universalisme ; et comment elles peuvent soutenir qu’aucune loi n’est neutre quant au genre (*gender-neutral*), ce qui va dans le sens d’affirmer que le sujet de droit est toujours, même quand le sexe n’est pas mentionné, implicitement de sexe mâle, et dans le même temps plaider pour des lois spécifiques dans certains domaines seulement, ce qui aboutirait à conforter la masculinité de la loi dans tous les autres domaines ?

Le mariage comme dérogation au droit commun

En France, Odile Dhavernas (1988) soutient, sur la base de l'expérience européenne des codes civils, qu'on ne sort les femmes du droit commun que pour les opprimer ; mais son point de départ est, non les « spécificités » physiologiques des sexes – spécificités qui ne sont vues comme telles que pour le sexe féminin –, mais l'évolution du droit civil et particulièrement du droit familial dans les pays européens. L'étude des « codes de la famille » et autres « codes de statut personnel » qui sont dans cette décennie, en train d'être passés dans de nombreux pays musulmans, confirme cette hypothèse (Hélie-Lucas 1991). L'exemple qu'elle prend est celui du mariage. Elle montre que le mariage crée entre les conjoints, en France, des rapports dérogatoires au droit commun, et que cette dérogation bénéficie au mari. Je ne parle pas des règles les plus connues : la direction du ménage, la gestion de toutes les ressources dévolues au seul mari jusqu'en 1972, ou l'incapacité civile de la femme mariée, persistant jusqu'en 1939. Il s'agit de certaines caractéristiques moins connues du mariage : celles qui interdisaient aux conjoints de contracter ensemble et donc leur interdisaient tout rapport de travail au sens légal du terme. Cette interdiction était redoublée par l'interprétation des liens du mariage et de leurs règles comme s'appliquant à tous les rapports entre les conjoints, y compris aux rapports qui, entre deux personnes non mariées, auraient été vus comme relevant du droit du travail ou du droit commercial. Ainsi, les contrats entre conjoints étaient soit explicitement interdits, soit considérés comme nuls, étant de nature privée, et donc inférieurs en qualité juridique au « contrat » de mariage. Bien que la plupart des interdictions de contracter entre conjoints soient en train d'être contestées, le mariage demeure un handicap pour des personnes désireuses de travailler ensemble – où d'ailleurs séparément – comme les études de Lagrave et Caniou et de Barthez sur les femmes agricultrices le prouvent (Lagrave & Caniou 1987 ; Barthez 1982).

On voit que :

1. Le mariage peut difficilement être conçu comme un contrat, puisque sa loi non seulement l'emporte sur les dispositions des parties contractantes, mais qu'elle peut interdire le contrat. De ce point de vue, le mariage est bien une dérogation au droit commun. Or on peut considérer la liberté de contracter comme la pierre de touche non seulement de notre droit, mais des libertés essentielles garanties par les constitutions démocratiques. C'est en effet cette liberté de contracter qui permet l'indépendance économique – l'indépendance réelle sans laquelle les autres droits ne sont que de vains mots. Sous la formule

abstraite de « liberté de contracter » se cache en effet le droit de vendre son travail, qui implique qu'on le possède soi-même : qu'il ne soit pas déjà approprié par autrui. La liberté de contracter, c'est d'abord et avant tout la propriété de son propre corps, du travail qu'il peut produire. Le mariage est donc une dérogation grave au droit commun, puisque c'est l'esprit des lois qui ont aboli le servage et l'esclavage que cette dérogation trahit.

2. Cette dérogation au droit commun a permis de justifier la non-rétribution du travail des épouses (Dhavernas 1985). On peut aussi considérer, comme je l'ai fait en 1974, le mariage comme un « contrat de travail » d'un genre spécial : précisément parce qu'il est en dehors du droit du travail et même du droit contractuel, il permet l'appropriation gratuite du travail de l'épouse (Delphy 1974). Le mariage occidental peut être tenu pour une loi spécifique aussi dérogatoire au droit commun et aussi préjudiciable à celles qu'il en excepte – les femmes – que les codes de la famille et autres codes du statut personnel si vigoureusement attaqués par les défenseurs des libertés dans les pays musulmans.

« Privé », « public », exception normale et méta-droit

L'exception fondatrice de la règle

Pour Dhavernas, le domaine ainsi créé est du « hors-droit », parce que, dit-elle, le travail entre époux par exemple, n'est pas « reconnu juridiquement », « est un pur fait sociologique ». On lui répondra que d'un point de vue de sociologue, il est difficile d'imaginer un « hors-droit ». D'autre part, la non-régulation peut être considérée comme un type de régulation (Lacey 1993). Enfin, il n'existe pas de « fait sociologique » (ni même de « fait » tout court) indépendamment des conceptualisations d'une société donnée. Le travail ne peut être substantialisé : c'est un rapport, et pour qu'il existe sociologiquement, il faut qu'il ait une existence sociale, donc juridique. On ne peut pas dire que le travail n'est pas « reconnu », comme si l'objet « travail » existait en dehors de sa conceptualisation. On peut seulement remarquer que ce qui ne peut pas se vendre n'est pas considéré comme du travail, de même que ce qui ne peut pas se vendre n'est pas considéré comme un bien.

En revanche, on peut avancer les hypothèses suivantes. Il est juste de parler de la création, par la loi, d'une enclave. La loi crée publiquement son antonyme, crée de toutes pièces et par décret, un domaine où elle s'interdit d'intervenir : un

domaine qui échappe au droit commun. Il n'échappe pas pour autant à tout droit. Il est muni de son droit propre, précisément le droit du mariage, dont les principes sont contraires à ceux du droit commun. On a noté la nature de l'intervention qui crée le « privé » (le mariage, la famille) : elle est proprement juridique ; elle ne laisse pas « subsister » un domaine « naturel » et naturellement séparé des autres domaines de l'interaction sociale ; elle le crée. Mais de surcroît, cette exception à la loi générale a elle-même un caractère de loi supérieure (l'ordre public). Le privé se présente donc comme un double paradoxe. Le « privé » connote, pour les non-juristes, une idée de spontanéité, et de liberté des parties. Or non seulement le mariage interdit entre les époux ces arrangements d'ordre privé, que le droit commun permet et protège – les contrats –, mais il est moins respectueux de la volonté « privée » que le droit commun. Cette interdiction est elle-même d'« ordre public ». Si d'aventure les conjoints, se prévalant du droit commun, avaient passé des contrats privés entre eux, le mariage est opposé (par les juges) à ces contrats, les rend nuls et non avenus, parce que le mariage est d'« ordre public », tandis que les contrats privés du droit commun ne le sont pas.

Ainsi, d'une part l'exception au droit commun a préséance sur ce dernier, et d'autre part le « privé » par excellence que constitue le mariage est une partie de l'ordre public.

On peut donc d'ores et déjà avancer l'hypothèse plus hardie que c'est cet ordre public, et non le seul droit commun, que l'on doit considérer comme la source du méta-droit auquel je faisais allusion au début de ce chapitre et par lequel j'entends la somme du droit commun et des dérogations à ce droit commun, qu'elles soient légales – inscrites dans le droit positif, comme le droit du mariage – ou constituées par de pures pratiques, policières, judiciaires et juridiques.

La notion d'« ordre public » est particulièrement fascinante parce qu'elle fait découvrir que le droit n'est pas le socle ultime de la loi, donc de l'État de droit : sous la loi qui repose sur lui, on trouve l'« ordre public ». Qu'est-ce que c'est ? « Certaines lois, dites impératives, ont une autorité particulière […] soit que la loi le dise expressément, soit que cette force particulière doive lui être reconnue, *dans le silence du texte légal* (c'est moi qui souligne), pour la raison que ses dispositions intéressent l'ordre public, c'est-à-dire touchent à ce qui est considéré comme strictement indispensable au bon fonctionnement des institutions et au bon ordre de la société » (Vouin & Robino, 1963 : 29). Ainsi le substrat de la loi est-il une règle non seulement non-écrite, mais sans contenu ;

en tous les cas sans contenu autre – puisqu'elle n'est jamais définie, contrairement à la loi qui est par essence, bien que sujette à interprétations, précise et qualifiée – que celui que les tribunaux y mettent : sous les pavés des lois positives, le sable mouvant… C'est une règle dont on ne pourrait découvrir le contenu qu'en étudiant une à une les décisions qui font appel à cette notion, et les lois qui sont « impératives ». Le mariage, cette affaire que les citoyen-ne-s croient indûment une histoire « privée » dans le sens que lui donne la langue populaire, est donc, bien au contraire, l'une de ces institutions qui « touchent au bon ordre de la société ».

Le « privé » ou la privation de droits

On a fait plus haut l'hypothèse que le domaine du « privé » est un construit juridique qui n'existe que dans un système d'opposition avec le domaine « public ». Le contenu de cette opposition peut être caractérisé, dans un premier temps, comme on l'a vu lors de la discussion du mariage, par deux traits : le droit commun ne s'applique plus à ce domaine ; le principe même du droit commun, l'égalité devant la loi, ne s'applique plus non plus.

À la différence du droit commun, qui s'applique au domaine sociologique du « public », le droit qui s'applique au domaine sociologique du « privé » est un droit différentiel et inégalitaire, qui crée, dans chaque situation définie comme « privée », deux catégories d'acteurs.

On peut maintenant compléter cette hypothèse centrale par les sous-hypothèses suivantes. Le domaine du privé est celui de la privation de droits pour une catégorie d'acteurs. Ces droits ne sont cependant pas purement et simplement supprimés ; ils sont transférés à une autre catégorie de personnes. Les droits que les enfants n'ont pas sur eux-mêmes sont transférés à leurs parents. On pourrait formuler la même chose de façon inverse et symétrique et dire que c'est parce que les droits sur eux sont déjà détenus par leurs parents que les enfants ne peuvent pas les avoir sur eux-mêmes. Si la privation de droits est, dans le même temps, un transfert explicite de droits, transfert effectué *de jure*, un transfert de droits *de facto* a lieu, par le fait que ni les protections ni les sanctions du droit commun ne s'appliquent. Ainsi, alors que les maris n'ont pas le droit juridiquement de battre leur femmes, ni les parents leurs enfants, la non-application du droit commun permet que les actes de violence se commettent en toute impunité, et constituent donc un droit en fait.

Ainsi le « privé » est-il une double exception au droit commun : elle est une privation de droits pour certaines catégories, et un surcroît de droits (tant *de jure*

que *de facto*), acquis sur les premières, pour les catégories complémentaires – ou antagonistes.

Le « privé » n'est pas une catégorie naturelle de rapports que la société se contenterait d'entériner. C'est une catégorie de rapports créée par la société, et qui peut se caractériser du point de vue juridique, tant sur le plan civil (Delphy 1969 ; Delphy 1974 ; Dhavernas 1985) que sur le plan pénal, par l'exception au droit commun.

Cette exception réalise, pour les maris et les parents *ès qualités* : l'acquisition d'un surcroît de droits, et plus précisément l'acquisition de droits sur d'autres personnes ; une exemption des sanctions de la loi, exemption qui leur confère *de facto* des droits supplémentaires sur les personnes des épouses et des enfants.

Cette même exception réalise, du point de vue des enfants et des épouses *ès qualités* : la privation de certains droits sur eux-mêmes *de jure* ; la privation *de facto* de droits qu'ils détiennent juridiquement par l'absence de protections et de sanctions.

Cette exception constitue donc, au niveau juridique, c'est-à-dire le plus légalement du monde, des catégories antagonistes et complémentaires de dominants et de dominés. Ces catégories ne sont pas substantielles, ou plus exactement, ne recoupent pas les catégories usuelles, et en particulier pas les catégories de genre. Le domaine du privé ne constitue pas les hommes, mais les seuls maris, en catégorie dominante ; ce qui n'empêche que la catégorie « hommes » soit globalement dominante, parce que leur prééminence en tant que maris, puis que pères, dans le domaine du privé, est cohérente avec leur position dominante dans la « sphère publique ». En revanche, cette exception met les femmes, dominées d'une façon homogène dans la sphère du « public », dans une situation hétérogène dans le domaine du « privé » : dans la catégorie des dominés en tant qu'elles sont épouses, mais en revanche dans la catégorie des dominants en tant qu'elles sont parents – quoique pas sur le même pied que les pères (Combes & Devreux 1994).

Le droit naturel apparaît ici comme une idéologie ayant pour fonction de masquer le caractère de construction sociale et juridique de l'opposition « public »-« privé ». Ce masquage est à la fois juridique (car il fait partie de la doctrine), et culturel (puisqu'il fait partie de la « sagesse populaire » et des évidences du sens commun).

En conclusion, cette « sphère du privé » n'est pas une sphère existant dans la nature des choses ; non seulement elle est sociale, comme beaucoup d'auteurs l'ont fait remarquer, car le privé ne peut exister qu'en opposition au public ; mais

de surcroît, cette construction sociale repose – comme probablement en définitive toute construction sociale – sur une base juridique, c'est-à-dire à la fois conventionnelle, arbitraire, et ayant force de loi. La sphère du privé est une construction doublement juridique : elle a son droit propre, dans le même temps qu'elle est constituée par exception, dérogation et opposition au droit commun. On peut donc dire qu'au-dessus de la sphère sociologique du public, qui est le domaine juridique du droit commun, il existe un méta-droit qui organise à la fois l'opposition privé-public et la dérogation non seulement normale, ordinaire, réglementée, mais normative, c'est-à-dire fondatrice de la règle elle-même, au droit dit « commun ».

1. Publié dans *Nouvelles Question féministes,* 1995, numéro 4.

2. Par « droits spécifiques » j'entends des droits qui ne concernent qu'une partie de la population : il peut s'agir de « droits communautaires » – par exemple le « statut personnel » qui introduit dans le même pays des législations différentes pour les individus selon leur appartenance ethnico-religieuse (cas des pays coloniaux, comme l'Algérie avant l'indépendance, cas actuel de l'Inde, où les communautés musulmanes et hindoues ne sont pas traitées de la même façon, en particulier en ce qui concerne le mariage, le divorce, la filiation, etc.) ; il peut s'agir aussi dans les pays occidentaux de droits spécifiques à des catégories de la population : les femmes, les enfants, etc. Ainsi par exemple les « congés maternité », les « protections spéciales » dont « jouissent les femmes », etc.

3. Aujourd'hui l'ASE.

4. Après son séjour à l'hôpital, Laurence Cuzin a été renvoyée dans sa famille. Les médecins disent qu'il y avait « désaccords amicaux entre eux quant au diagnostic ». Aucun des autres intervenants nombreux, et qui pensaient qu'il y avait sévices, n'a insisté pour que le doute bénéficie à l'enfant, le temps que les médecins règlent leurs « désaccords amicaux ». Selon Grevot, les travailleurs sociaux anglais sont stupéfaits des risques que les Français sont prêts à accepter… pour l'enfant.

5. Dans le procès retentissant – parce que la femme accusée de non-présentation d'enfant à son père biologique a fait de la prison – qui a eu lieu en novembre 1993 en France, la Cour a refusé d'entendre l'enfant de sept ans qui était l'objet du litige et qui s'opposait au droit de visite de ce « père » qu'elle n'a jamais vu (par opposition au mari de sa mère qui l'élève) ; le professeur Minkowski, pédiatre réputé et l'un des défenseurs de la Convention des droits de l'enfant, appelé comme témoin par la défense, estime que ce refus d'audition est un déni d'application de la Convention des droits de l'enfant ratifiée par la France.

6. Le 13 octobre 1995, le parquet requiert douze ans d'emprisonnement pour Leïla, quatorze ans, qui a tué une de ses camarades. Jugée dans un tribunal pour enfants, elle est néanmoins jugée à la même aune que les adultes : « l'excuse de minorité » ne fait que diviser la peine par deux (*Le Monde,* 14 octobre 1995). Une semaine plus tard elle est condamnée à neuf ans d'emprisonnement, qu'elle effectuera dans une prison où il n'y a que des femmes adultes.

7. Ainsi, en mai 1990, une manifestation à Paris, composée en partie de parents d'enfants assassinés par des personnes étrangères, demandait la « peine de mort pour les assassins d'enfants ». Il est difficile de croire que dans l'esprit des manifestants, cette sanction devait s'appliquer y compris quand les assassins sont les parents eux-mêmes. Pourtant c'est, dans l'immense majorité des cas, par leurs propres parents que les enfants sont tués. En moyenne deux enfants par jour en France meurent de sévices parentaux – un chiffre incomparable avec celui des crimes « d'étrangers » largement médiatisés, tandis que les premiers ne sont même pas signalés par des entrefilets. Il est vrai qu'il est rare que ces meurtres, bout du continuum des sévices adultes contre les enfants, reçoivent la même qualification – soient qualifiés d'assassinats, soit par le

public, soit par les magistrats – quand ils sont le fait des parents. Comme l'énonçait un tract lors du procès d'un meurtrier d'enfant que la foule voulait lyncher, « ce n'était pas à Patrick Henry de tuer Philippe Bertrand qui n'était même pas son fils […] le vrai crime de Patrick Henry est d'avoir tué un enfant qui ne lui appartenait pas. » (Groupe d'information « Mercurochrome », *Libération*, 18 janvier 1977). Carol Smart, criminologue féministe britannique, remarque que l'histoire des sévices sexuels aux enfants « est une histoire à la fois de consternation et d'inaction, la consternation devant les sévices infligés par les « étrangers » nourrissant de façon bizarre l'inaction vis-à-vis des abus sexuels commis par les pères » (Smart 1989 : 52). Cependant, on se doit de diverger d'avec elle quand elle dit que « le problème des sévices sexuels sur les enfants est le problème de la sexualité masculine » ; pas plus que la violence conjugale, l'inceste n'existe principalement parce qu'il est physiquement possible ou désirable par ses perpétrateurs – qui d'ailleurs ne sont pas que des hommes, bien qu'ils soient la majorité – mais parce que ceux-ci ont une garantie d'impunité lorsqu'ils sont les parents de la victime.

Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles[1]

Le terme « patriarcat » était peu utilisé jusqu'au début des années 1970, c'est-à-dire jusqu'à la renaissance du féminisme dans les pays occidentaux. Cependant ce terme faisait partie du langage courant : mais principalement sous la forme de l'adjectif « patriarcal ». D'ailleurs c'est surtout la littérature, et particulièrement la littérature du 19e siècle qui en a fait un mot familier. En revanche, les sciences humaines l'ignoraient et l'ignorent encore le plus souvent.

Curieusement, ceux-là même qui, comme Bachofen, Morgan, puis Engels, dont la vision évolutionniste de l'histoire des sociétés humaines repose sur le postulat – très problématique – d'un matriarcat originel qui aurait ensuite été « renversé », n'ont pas pour autant jugé utile d'appeler « patriarcales » les étapes qui suivirent ce « renversement ». Et quand on trouve « patriarcal » sous la plume de Marx, c'est avec la même connotation intemporelle et pour tout dire poétique que le terme a chez Victor Hugo. Cet adjectif, chez eux comme chez tous les auteurs qui l'emploient, a une connotation éminemment positive ; il est le plus souvent précédé du mot « vertus » dont la plus grande est la « simplicité de mœurs patriarcale ». En quoi consistent ces mœurs « simples » ? À l'examen, les poètes qui parlent des « vertus » patriarcales évoquent le même type de société que les sociologues qui, comme Tönnies et Durkheim au début du siècle, exaltent la *Gemeinshaft* (société ancienne communautaire) et la « solidarité mécanique » aux dépens de la *Gesellschaft* (société moderne et atomisée) et de la « solidarité organique » et que les anthropologues contemporains, marxistes en général, qui opposent les sociétés primitives sans classes et sans exploitation – disent-ils – aux sociétés modernes stratifiées et exploitatives. Ces oppositions, plus ou moins clairement mythiques, disent cependant toutes la même chose : la nostalgie d'un « âge d'or » de l'humanité fondé sur le consensus et non le conflit. Or cette utopie est étroitement associée pour eux à l'image d'un groupe humain où l'organisation familiale est à la fois la principale base concrète et le modèle de tous les rapports sociaux. Ces mythes – qu'ils soient reconnus comme tels ou crédités d'une apparence scientifique – révèlent donc tous la même croyance : que la paix, la cohésion sociale et l'absence de hiérarchies entre « classes » (comprenez entre hommes) exigent que la hiérarchie familiale, elle bonne et naturelle – bonne parce que naturelle, en fait appelée naturelle parce que jugée bonne – soit en revanche établie et acceptée.

Mais l'introduction du substantif « patriarcat » est due au mouvement

féministe. Et ce n'est pas sur la scène littéraire ou universitaire que les mouvements féministes dans les années 1970 introduisent ce terme mais bien là où ces mouvements se situent : sur la scène politique. Avant le nouveau féminisme, le terme « patriarcat » n'avait pas de sens explicite, et surtout pas de sens explicitement politique. Ceci n'est pas pour étonner ; il est de la nature du patriarcat – comme de tout système d'oppression – de se nier en tant que tel. Les féministes ont donc d'une certaine façon inventé ce terme, dans l'acception et surtout le rôle qu'elles lui donnent. Et, bien évidemment, pour les féministes, sa connotation n'est plus positive mais au contraire négative. Cependant, ce n'est pas un hasard si elles – si nous – avons choisi ce terme pour dénommer le responsable de notre oppression ; une analyse de contenu systématique révélerait sans doute que tous les sens explicites que les féministes donnent au terme « patriarcat » sont en germe, comme j'ai essayé de le montrer brièvement, dans l'usage littéraire et inconscient c'est-à-dire patriarcal – de l'adjectif « patriarcal ». On pourrait caractériser la renaissance du féminisme à la fin des années 1960 de beaucoup de façons ; le nouveau féminisme s'est voulu en rupture très tranchée aussi bien vis-à-vis de ce qui restait – usé, abâtardi et réformiste – des mouvements féministes antérieurs, que vis-à-vis des autres mouvements politiques contemporains. Il a introduit une nouvelle façon d'appréhender la situation des femmes, et par là, la situation de tous les groupes sociaux, et simultanément, une nouvelle façon de faire de la politique. Il a, corollairement, introduit nombre de nouveaux concepts nécessaires pour exprimer ces visions différentes. Et à ces deux égards, celui de la conception de la « condition féminine » et de la société d'une part, celui de la conception du politique et de la révolution d'autre part, le « Patriarcat » est sans doute un des concepts les plus importants, sinon le plus important. Pourtant, son utilité ne fait pas l'unanimité parmi les féministes ; le rôle qui lui est dévolu dans les différentes analyses est révélateur des clivages les plus fondamentaux qui existent au sein du mouvement féministe. En France, la coupure est claire : l'utilisation du terme « patriarcat » différencie nettement les féministes radicales des féministes socialistes (appelées en France « Tendance lutte de classes »). Notons que si l'opposition entre ces deux courants a été une constante du nouveau féminisme dans tous les pays, depuis dix ans des déplacements se sont produits ; le mouvement féministe a changé ; et, en France comme ailleurs, il s'est – globalement – radicalisé. Cette radicalisation est attestée par l'utilisation de plus en plus fréquente du terme « patriarcat » par les féministes socialistes. Pas au point cependant que ce terme cesse d'être problématique, ni qu'il cesse

donc d'être le cri de ralliement de la tendance radicale. À Paris, le 8 mars 1980, les féministes radicales défilaient derrière une banderole disant « Ici on lutte contre le patriarcat », ce qui montre bien qu'elles n'étaient pas sûres que ce fût vrai de l'ensemble des manifestantes. Je suppose une familiarité suffisante avec la situation des mouvements féministes et le contenu des désaccords entre ces deux courants pour qu'il soit inutile de s'étendre longuement sur la raison pour laquelle le patriarcat est une notion controversée. Pour les féministes socialistes, l'oppression des femmes est due en dernière analyse au capitalisme, et ses bénéficiaires principaux en sont les capitalistes, tandis que pour les féministes radicales l'oppression des femmes est principalement due à un système différent, original, qui, s'il est étroitement mêlé dans la société concrète avec le système capitaliste, n'est toutefois pas confondable avec lui. Les hommes sont les bénéficiaires de ce système et ce système est le patriarcat. Inversement, la raison profonde de la transformation de ce terme en concept majeur d'une théorie de la situation des femmes, c'est la perception que l'oppression des femmes fait système. Cette perception découle du postulat premier et commun qui fonde le nouveau féminisme : l'oppression des femmes n'est ni un phénomène individuel ni un phénomène naturel, mais un phénomène politique. Cependant cette perception a des implications différentes selon les différentes analyses ; ainsi les féministes socialistes ne nient pas que l'oppression des femmes fait système, mais elles pensent que les déterminants de ce système peuvent être trouvés dans le capitalisme, c'est-à-dire que ce système oppressif est fondamentalement le même que celui que subissent les travailleurs mâles. Cette position présente de nombreuses failles qui sont révélées par le fait que les féministes socialistes n'ont jamais pu produire une analyse de quelque aspect de l'oppression des femmes qui fasse appel exclusivement et jusqu'au bout au seul capitalisme. Et c'est sans doute en raison de ceci, autant qu'en raison d'une authentique radicalisation qui par ailleurs ne peut être niée, qu'elles sont de plus en plus obligées de recourir au terme « patriarcat » et à l'adjectif « patriarcal ». Si ce recours témoigne de la faiblesse de leur position selon laquelle il n'y aurait qu'un système d'oppression, en revanche il met également en lumière que le terme « patriarcat » n'est pas synonyme du concept « patriarcat ». En effet les féministes socialistes utilisent le terme d'une façon qui montre bien qu'elles continuent de refuser de considérer le patriarcat comme un système. L'emploi du terme patriarcat n'est donc pas une panacée théorique : il ne garantit pas une analyse féministe radicale.

C'est ainsi que certaines utilisations du terme « patriarcat » par des féministes

socialistes apparaissent comme une façon de conforter des distinctions que le féminisme radical remet violemment en cause : celle entre le domaine du « privé » et le domaine du « politique », celle entre le naturel et le social. Dans les premiers textes féministes socialistes où le patriarcat apparaît, il apparaît aussi comme un fourre-tout, de surcroît sans statut théorique ; on ne sait pas s'il s'agit d'un système global de relations sociales, comme dans l'analyse féministe radicale, ou d'une partie d'un système, ou encore d'une idéologie, voire même d'un trait psychologique. C'est un *deus ex machina* qui sort d'on ne sait où pour rendre compte de ce que les concepts marxistes orthodoxes n'ont pas réussi à expliquer. *Deus ex machina,* mais aussi poubelle où se retrouvent des bouts hétéroclites, les restes qui ne rentrent pas dans la théorie marxiste orthodoxe.

Et surtout, le patriarcat se trouve rejeté du côté des mentalités ; mais pas du côté des mentalités rattachées à un système social ; non, du côté des mentalités fondamentales et ahistoriques, en somme du côté d'une « nature humaine ». On retrouve dans le texte de Bland, Brundson, Hobson et Winship (1978), les connotations qui sont associées à l'usage classique, c'est-à-dire préféministe, de l'adjectif « patriarcal », connotations psychologisantes et biologisantes. Le patriarcat est, dans cet usage, une espèce de noyau à la fois inexplicable et irréductible de la « nature humaine ». Juliet Mitchell (1975) a donné, dans *Psychanalyse et féminisme,* la formulation la plus explicite de cette récupération du terme « patriarcat » par celles-là mêmes qui en nient la définition féministe et donc l'utilité théorique – qui en nient la nature de système social. Sa définition du patriarcat a été critiquée en détail par McDonough et Harrison (1978) et par Beechey (1979). Je ne referai donc pas cette critique. Je soulignerai simplement que toutes les inconséquences analytiques et théoriques, ainsi que toutes les implications réactionnaires de cet emploi du terme « patriarcat » sont, chez Mitchell, caricaturales. Le patriarcat est rejeté, cette fois de façon explicite, dans le superstructurel ; il est appelé non seulement une idéologie mais l'*Idéologie*. Pour Mitchell, non seulement une oppression matérielle – celle des femmes – est causée purement par une idéologie, mais cette idéologie est, curieusement, celle du capitalisme ; pas du seul capitalisme cependant. Car selon Mitchell, le patriarcat est à la fois l'idéologie du capitalisme et celle des sociétés précapitalistes jusqu'à la préhistoire et même jusqu'aux « origines » inconnues et inconnaissables. Si d'un côté le patriarcat semble relever de l'histoire, puisqu'il est appelé « idéologie », ce qui suppose un système social précis, il est également, dans le même mouvement, dé-historicisé : il est vu comme une structure mentale ahistorique, produite non par une ou des sociétés concrètes,

mais par la Société. En effet, il est présenté comme étant la base même de la constitution de toute société. Les implications politiques sont claires : si le patriarcat est le corollaire, mieux, la condition du passage de la nature à la culture, il est non seulement inévitable, mais souhaitable ; il est dicté par la nature du social, et cette nature du social est elle-même dictée par la nature physique. Car si le passage de la nature à la culture implique nécessairement l'oppression des femmes, cela est dû dans cette vision à l'anatomie respective des femmes et des hommes ou plus exactement des femelles et des mâles. Ainsi l'avènement du patriarcat puis son maintien apparaissent-ils doublement inexorables et justifiés : d'une part par la nature animale de l'espèce, sa biologie, d'autre part par sa nature proprement humaine, son caractère social.

Le concept de patriarcat peut être détourné, vidé de son sens de système social d'autres façons ; on peut réinjecter dans ce concept des éléments de l'idéologie patriarcale elle-même, et en particulier la distinction si nébuleuse et si typiquement idéologique entre « production » et « reproduction ». Le débat féministe dans les pays anglo-saxons, comme certaines recherches sur le travail domestique en France (Bourgeois 1978), s'oriente de plus en plus dans cette voie que nous, féministes radicales matérialistes, considérons dangereuse. Cependant, et ce n'est pas là un des moindres paradoxes de l'histoire des idées féministes, et de l'histoire des idées tout court, force est de constater que parmi celles qui prétendent réinventer comme une trouvaille merveilleuse ce qu'elles héritent en fait de l'idéologie patriarcale, il y a des féministes radicales. Et même, la théorie considérée aux États-Unis et en Angleterre comme fondatrice du féminisme radical, celle de Shulamith Firestone (1972), est outrageusement biologisante puisqu'elle fait découler l'oppression des femmes du « handicap naturel » des grossesses.

Les féministes socialistes ont longuement combattu cette théorie avec de bons arguments mais pour de mauvaises raisons : en dénonçant son biologisme, elles rejettent la primauté que Firestone donne à la lutte des sexes, mais pour réaffirmer le principe tout aussi douteux de la primauté de la lutte des classes. Néanmoins, n'ayant pu expliquer totalement l'oppression des femmes par le capitalisme, elles renient maintenant ces arguments. En effet, elles parlent aujourd'hui de « patriarcat » ; mais elles l'identifient à un nouveau concept, celui de « système de reproduction ». On ne sait ce que recouvre ce terme, sinon qu'il est d'une part lié aux rôles physiques des sexes dans la procréation, et d'autre part explicitement opposé au concept de « système de production ». Ce faisant, elles rendent explicite le biologisme sous-jacent dont leurs analyses ont toujours

été entachées. Car si elles ne se préoccupaient jusque-là que de l'oppression « capitaliste » des femmes, c'est précisément parce qu'elles pensaient que celle-là seule est sociale, tout le reste étant donc, par implication, naturel. De surcroît, en identifiant un « système de reproduction » quand, dans leur pensée, le système de production reste le moteur de l'histoire, elles ne font que reconduire, sous d'autres mots, la doctrine selon laquelle la lutte des femmes est secondaire par rapport à la lutte anticapitaliste. Plus curieusement, c'est sensiblement la même analyse que proposent certaines féministes radicales comme les *Revolutionary Feminists* anglaises, mais pour aboutir à des conclusions politiques absolument inverses. Elles ne retiennent en effet de la division production/reproduction que l'irréductibilité d'un système à l'autre et donc la priorité pour les femmes du combat antipatriarcal. Aussi faut-il bien admettre qu'il n'y a pas une adéquation parfaite entre les analyses et les stratégies politiques qui sont censées en « découler ». Ainsi le biologisme que nous, féministes matérialistes, voyons comme une ligne de clivage essentielle dans l'analyse, ne l'est pas du point de vue des stratégies : sur ce plan, ce n'est pas le point de vue sur la biologie qui départage les féministes radicales, pour qui le patriarcat est l'ennemi, des féministes socialistes pour qui le capital est l'ennemi. Toutefois il conviendrait d'examiner si le biologisme des unes et des autres a exactement le même contenu. Il reste que les féministes radicales doivent s'accommoder de ce paradoxe : le chemin vers des conclusions politiques similaires, sinon exactement semblables, loin d'être le même pour toutes, peut prendre des voies divergentes et même opposées. Ceci pose le problème de regarder de plus près le rapport entre analyse théorique et stratégie politique.

Pour nous, féministes radicales qui revendiquons une démarche matérialiste, nous sommes arrivées à la conclusion temporaire, après des années de réflexion, qu'il faut pour comprendre le patriarcat remettre en question l'idéologie patriarcale d'une façon radicale : rejeter tous ses présupposés, jusques et y compris ceux qui n'apparaissent pas comme tels mais comme des catégories fournies par le réel lui-même, par exemple les catégories de « femmes » et d'« hommes ». Pour résumer de façon très schématique notre travail, *nous pensons que le genre – les positions sociales respectives des femmes et des hommes – n'est pas construit sur la catégorie (apparemment) naturelle du sexe ; mais qu'au contraire le sexe est devenu un fait pertinent, et donc une catégorie de la perception à partir de la création de la catégorie de genre, c'est-à-dire de la division de l'humanité en deux groupes antagonistes dont l'un opprime l'autre, les hommes et les femmes.*

Pour la plupart des gens, y compris des féministes, le sexe anatomique (et ses implications physiques) crée ou au moins permet le genre – la division technique du travail – qui à son tour crée ou au moins permet la domination d'un groupe sur l'autre. *Nous pensons au contraire que c'est l'oppression qui crée le genre : que la hiérarchie de la division du travail est antérieure, d'un point de vue logique, à la division technique du travail et crée celle-ci : crée les rôles sexuels, ce qu'on appelle le genre ; et que le genre à son tour crée le sexe anatomique dans le sens que cette partition hiérarchique de l'humanité en deux transforme en distinction pertinente pour la pratique sociale une différence anatomique en elle-même dépourvue d'implications sociales ; que la pratique sociale et elle seule transforme en catégorie de pensée un fait physique en lui-même dépourvu de sens comme tous les faits physiques.*

Ceci est évidemment une hypothèse, et qui exigera des années avant d'être démontrée car elle va à l'encontre de ce qui nous apparaît aujourd'hui comme une évidence incontournable : que les rôles différents joués dans la procréation par les femelles et les mâles ne peuvent pas ne pas posséder une importance intrinsèque pour toute la société, quoi qu'elle construise ensuite sur cette différence. Montrer que le processus est en réalité inverse, que cette différence – c'est-à-dire le sens qui lui est donné – est le résultat final de la pratique sociale et non sa base, est une gageure, et c'est pourtant le pari que nous faisons.

Cette démarche est pour nous la suite logique de la vision de départ commune à l'ensemble du mouvement féministe, c'est-à-dire de l'interprétation de la domination masculine comme un phénomène politique. Ce point de départ nous a amenées à mettre l'accent sur le rapport qui constitue femmes et hommes en deux groupes non seulement différents mais surtout et d'abord hiérarchisés, c'est-à-dire à adopter une problématique de classes. Dans cette problématique, ce n'est pas le contenu de chaque rôle qui est essentiel mais le rapport entre les rôles, entre les deux groupes. Or ce rapport est caractérisé par la hiérarchie et c'est donc elle qui explique le contenu de chaque rôle et non l'inverse. Dans cette problématique donc, on le voit, le concept clé est celui d'oppression qui est ou devrait être le concept clé de toute problématique de classes. Ceci a des conséquences non seulement pour le contenu de l'analyse de la situation des opprimées et pour les stratégies destinées à mettre fin à cette situation, mais encore pour la façon de penser l'oppression : pour le rôle de la théorie elle-même, et des théoriciennes, dans la lutte.

C'est pourquoi, aussi important que le fait de débattre du patriarcat est le fait d'en débattre ici, dans l'Université. Ce n'est pas un hasard si à aucun moment je

n’ai parlé ni de ma spécialité professionnelle, ni de l’Université, à propos du concept de patriarcat ; c’est que l’Université n’a joué aucun rôle dans la création de ce concept, ou d’ailleurs d’aucun autre concept politique, de même qu’elle n’a joué aucun rôle dans l’émergence du mouvement social, le féminisme, qui a élaboré les analyses et les concepts dont nous parlons. Cependant elle en joue un, de toute évidence, en accueillant ce débat, et lequel ? L’une des nombreuses choses qui distinguait les féministes à l’origine, il y a dix ans, de l’extrême gauche qui reste son ennemi et son interlocuteur privilégié, c’est le rapport entre le sujet et l’objet du discours et de la pratique « révolutionnaire ». Les groupes d’extrême gauche luttent pour la libération et la venue au pouvoir d’un prolétariat dont ils ne font pas partie, pour des gens qui ne sont pas eux. Les contradictions résultant de cette situation sont, *a priori,* étrangères aux féministes : nous ne luttons pas pour d’autres mais pour nous ; nous, et pas d’autres, sommes les victimes de l’oppression que nous dénonçons et combattons. Et quand nous parlons, ce n’est pas au nom, ni à la place d’autres, mais en notre nom et notre place. Cette identité de la victime et de la combattante, du sujet et de l’objet de la lutte, nous donne une légitimité révolutionnaire qui fait cruellement défaut aux petits-bourgeois qui constituent l’extrême gauche. Que les femmes, dès qu’elles luttent pour elles-mêmes, aient d’emblée cette légitimité paraît une évidence. Mais est-ce une évidence ou une apparence, ou plus exactement est-ce d’emblée une réalité ou n’est-ce qu’une simple potentialité ? Les femmes, nous, comme tous les opprimés, répugnent à se sentir femmes parce qu’elles répugnent, comme tous les êtres humains, à se sentir opprimées. Ceci est un des grands obstacles à l’engagement des femmes dans la lutte féministe : car lutter, c’est reconnaître qu’on est opprimée, et reconnaître qu’on est opprimée est douloureux.

Pour beaucoup de femmes, la seule mitigation possible de l’oppression qu’elles subissent, puisqu’elles ne peuvent y échapper dans la réalité, consiste en une dénégation imaginaire de cette oppression, qui débouche sur un déni de la pertinence pour soi de la lutte féministe. Mais il existe encore une autre forme de dénégation : c’est celle qui consiste à dire ou à signifier, en paroles ou en actions que les femmes sont opprimées, certes, mais les autres seulement ou les autres principalement. Je pense à la pratique maintenue pendant longtemps par toute une partie des féministes socialistes françaises : la lutte féministe consistait pour ces femmes à se battre précisément et exclusivement contre l’exploitation des ouvrières, dont elles n’étaient pas ; ceci correspondait évidemment, au premier degré, aux consignes de leur organisation mixte, et reflétait l’ouvriérisme

sévissant dans ce type de groupe d'extrême gauche. Mais je crois que ces consignes rencontraient un vœu chez ces femmes : celui de ne pas être confrontées au fait qu'elles étaient aussi des femmes, et, paradoxalement, le fait de faire ce qu'elles appelaient un « boulot-femmes » les distanciait radicalement de cette conscience, en tous les cas a retardé leur prise de conscience féministe au lieu de la faciliter ; d'ailleurs la pratique de la « prise de conscience », élément fondamental du nouveau féminisme, était, dans ces groupes, condamnée comme « petite-bourgeoise » et explicitement interdite. Je pense aussi à ces femmes universitaires yougoslaves qui, convoquant un colloque en 1978 sur la condition des femmes, parlaient sans cesse de « elles ». Dire « elles », quand il devient impossible de se taire tout à fait, est la dernière défense devant les redoutables perspectives ouvertes par le « nous ». Ces deux exemples évoquent des moments de l'évolution de ces femmes, qu'elles ont dépassés ou dépasseront. Mais n'y a-t-il pas de retour en arrière possible, surtout si l'on se place cette fois au niveau collectif ? Un mouvement va-t-il toujours de l'avant ?

Le féminisme est entré à l'Université, aux États-Unis plus qu'en Europe, en Angleterre plus qu'en Europe du sud, en Espagne plus qu'en France. Que les études féministes ou *Women's Studies* soient une bonne chose, personne ne le nie. Encore cela dépend-il de la façon dont elles sont menées, plus précisément du rapport qu'elles entretiennent avec le mouvement politique qui les suscite et les alimente. Le développement des *Women's Studies* aux États-Unis est un sujet si vaste qu'il n'est pas dans mon propos ni de ma compétence d'en parler ici sauf pour mentionner que certains aspects de ce développement inquiètent, à juste titre semble-t-il, plus d'une féministe américaine. Car le problème qui se pose, l'Université n'étant pas un lieu neutre et la révolution n'étant à ma connaissance pas faite, est celui-ci (qui ne concerne d'ailleurs pas seulement l'Université et les féministes, mais l'intelligentsia en général et les luttes politiques en général aussi) : quel rôle doivent jouer, dans la lutte, les féministes qui sont des intellectuelles, ou les intellectuelles qui sont aussi féministes ? Il existe en réalité plusieurs ordres de problèmes. Je commencerai par le plus évident, celui qui se pose pour tous les révolutionnaires et pour l'ensemble de la classe intellectuelle (j'entends classe ici dans un sens peu rigoureux ; ceci pour prévenir les critiques). Certaines pensent que, étant femmes, nous sommes uniquement femmes, et donc absoutes par notre qualité de victimes ici, de nos privilèges là. Mais nous féministes matérialistes, qui affirmons l'existence de plusieurs – d'au moins deux – systèmes de classes, et donc la possibilité qu'une individue ait plusieurs appartenances de classe, qui peuvent de surcroît être contradictoires ;

nous qui pensons que les ouvriers mâles ne sont pas, en tant que victimes du capitalisme, pour autant absous du péché d'être des bénéficiaires du patriarcat, nous refusons cette voie de sortie, trop facile pour être honnête. Comment celles d'entre nous qui ont un lien institutionnel à la classe intellectuelle peuvent-elles faire en sorte que l'Université serve au féminisme et non le féminisme à l'Université ? Cette deuxième hypothèse semble tout à fait improbable à première vue. Pourtant, elle ne l'est pas. Je prendrai pour exemple le rôle joué par les marxistes dans l'Université française et dans la classe intellectuelle française en général. Si aux États-Unis les intellectuels marxistes se comptent sur les doigts de la main et courent des risques, tel n'est pas le cas en France. Le marxisme est largement accepté dans l'Université française. Je ne doute pas un instant de la bonne foi et de la bonne volonté de nos penseurs marxistes. Ils appellent sincèrement la révolution de leurs vœux et œuvrent pour elle dans leurs disciplines.

Mais quel est le résultat de leurs efforts et de leurs travaux ? La révolution est-elle plus avancée en France qu'aux États-Unis ou en Espagne où le marxisme avait jusqu'à récemment une odeur de soufre et n'était en tous les cas pas compatible avec une carrière universitaire ? Les analyses de notre intelligentsia marxiste sont étonnamment révolutionnaires. Le seul problème est qu'elles sont écrites dans un langage qui ne peut être compris que par une proportion ridiculement petite de la population. Certes ils dénoncent les postulats réactionnaires et l'idéologie capitaliste partout où ils les voient ; mais d'abord ils aiment de préférence les débusquer dans d'autres travaux scientifiques plutôt que dans la production idéologique destinée au grand public ; ensuite leurs dénonciations sont extrêmement convaincantes… quand on les comprend. Et en général, seuls leurs collègues peuvent les comprendre. De là résulte le paradoxe qu'ils sont compris et appréciés de ceux qu'ils considèrent comme leurs adversaires politiques, c'est-à-dire leurs collègues réactionnaires, tandis que ceux qu'ils prétendent défendre au mieux les ignorent, au pire les voient comme des mystificateurs, donc des ennemis. Quelles que soient leurs intentions, quel est le résultat objectif de leur travail ? Dans la mesure où il s'adresse aux intellectuels de droite et exclut les non-intellectuels de gauche, ce travail conforte objectivement la cohésion de la classe intellectuelle dans son ensemble, toutes positions politiques confondues, face aux couches non-intellectuelles de la population. Et ceci n'est pas dû uniquement à la contradiction à laquelle les femmes échappent : au fait qu'ils n'appartiennent pas en réalité à la classe qu'ils défendent. Si en tant que féministes, nous n'avons pas ce handicap de départ, si

nous sommes à la fois sujets et objets de notre analyse, nous n'en sommes pas moins, en tant qu'universitaires, membres, même si membres inférieurs, de la classe intellectuelle. L'oppression des femmes peut devenir un objet d'études parmi d'autres, sans mettre en question ni la méthode des disciplines, ni le rôle de l'Université et de la Science comme lieux privilégiés de la production - d'idéologie et donc de maintien de l'oppression, de toutes les oppressions.

C'est ce qui est arrivé au marxisme orthodoxe ; peut-être en raison de l'origine petite-bourgeoise des théoriciens marxistes ; mais on peut se demander aussi pourquoi ce sont précisément eux qui ont monopolisé le discours théorique marxiste. Le marxisme a, dans les mains des intellectuels, subi une perversion énorme : l'analyse marxiste de la société est présentée, dans l'orthodoxie, comme étant à l'origine de la conscience de classe et de la perception de l'oppression ; mieux, dans cette orthodoxie, c'est l'analyse marxiste et elle seule, qui peut déceler l'oppression et dans un dernier reversement, c'est elle, donc ceux qui la font, qui délivre les « certificats d'oppression » qu'un groupe doit pouvoir montrer pour se révolter de façon légitime, approuvée par l'establishment marxiste. C'est d'ailleurs avec cette argumentation que les gauchistes, au début du mouvement, ont tenté d'invalider le féminisme. Mais ce traitement n'est pas réservé aux femmes.

Beaucoup d'intellectuels croient que c'est l'analyse marxiste qui établit la réalité de l'oppression des prolétaires, croyance qui constitue une absurdité tant logique qu'historique. Je ne peux développer ici longuement comment Marx est en réalité parti du constat préalable de l'oppression des travailleurs ; comment il ne pouvait pas faire autrement ; comment, bien loin de tenter d'en prouver l'existence, la certitude de cette existence a été pour lui une donnée de base ; comment, sans cet *a priori*, il n'avait aucune raison, ni subjective, ni objective, d'essayer de démonter les mécanismes par lesquels elle était obtenue ; comment, en bref, on ne peut pas étudier quelque chose qui n'existe pas. Cette perversion de la théorie de la révolution, de la conception de l'origine de la révolte et de la conscience de classe que l'orthodoxie marxiste a effectuée, cette perversion guette tout aussi bien le féminisme ; elle peut prendre d'autres formes, mais n'imaginons pas que nous serons, par magie ou par nos ovaires, préservées de ce danger, pas tant, en tous les cas, que nous serons des intellectuelles. Car cela fait partie des intérêts objectifs de la classe intellectuelle, dont nous faisons aussi partie, de la logique de son maintien en tant que classe, que de prétendre détenir tous les fils, jusques et y compris l'origine des mouvements sociaux, ce qui explique pourquoi cette classe ramène tout, y compris la révolte, à ce qui est son

domaine privé : l'analyse. Or, ne nous trompons pas : l'analyse a ses limites. Elle peut nous dire le comment, à la rigueur le pourquoi de l'oppression ; mais elle ne peut pas plus prétendre à fonder la révolte, qui résulte de la conscience de l'oppression, qu'elle ne peut établir la réalité de l'oppression, puisqu'elle-même ne peut procéder qu'à partir du moment où cette réalité est établie : sinon elle n'a pas d'objet. L'oppression est à la fois une réalité et une interprétation de la réalité : une perception de la réalité comme insupportable, c'est-à-dire précisément oppressive. Cette perception de la réalité comme oppressive ne peut être fondée « en raison », basée sur une analyse qui au départ l'ignorerait puis la « découvrirait ». Au contraire, les différentes analyses de la société, de la réalité, procèdent à partir de perceptions préexistantes de ce qui est supportable et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est juste et de ce qui est injuste. Il n'y a pas de science qui puisse nous dire que nous sommes opprimées : l'oppression qui est la conscience devenue objective, parce que partagée, d'être injustement traitées, n'a pas plus de base scientifique que les notions de justice et d'équité. Ceci, nous devons nous le rappeler à tout moment ; non seulement nos analyses ne peuvent se substituer à la révolte, mais nous devons garder présent à l'esprit que bien au contraire ces analyses procèdent elles-mêmes de la révolte et ne peuvent procéder que d'elle. Si l'on admet que toutes les pratiques intellectuelles sont enracinées dans une position, consciente ou non, de classe, il en découle qu'aucune analyse n'a de valeur proprement scientifique ; qu'il n'y a pas de science avec un grand S ; ceci est pour moi le corollaire inévitable d'une position matérialiste conséquente. Une analyse n'a de valeur que pour une position de classe, dans la mesure où elle sert (ce qui fait d'ailleurs que les analyses réactionnaires ne sont pas « fausses »). S'il n'y a pas de science avec un grand S, il n'y a donc pas non plus de neutralité. Ceci signifie que dès lors qu'une analyse ne sert plus une position de classe donnée, elle n'en devient pas pour autant neutre, encore moins « objective ». Elle dessert la première position, et ne pouvant être hors-classe, c'est donc qu'elle sert une autre position de classe. Ceci a, pour notre travail, de nombreuses implications dont je suis loin d'avoir fait le tour et dont je n'ai, à l'heure actuelle, que quelques intuitions.

L'une de ces intuitions, c'est le rôle primordial que doit jouer la colère, notre colère, dans notre travail, dans notre façon d'aborder un problème qui n'est pas exclusivement féministe, celui des rapports entre notre appartenance à la classe intellectuelle et notre utilité révolutionnaire. Ce problème a été abordé par d'autres ; c'est une contradiction si douloureuse, pour celles et ceux qui ont réalisé de la façon la plus aiguë à la fois la fonction objective de servante du

pouvoir de la classe intellectuelle et la nécessité de la révolution, qu'elle conduit quelqu'un comme Sartre à souhaiter « se détruire comme intellectuel ». Cette position, pour incarner l'intégrité morale et politique, ne résout cependant pas le problème de l'existence de cette classe et de son rôle. Ce rôle, nous le vivons tous les jours : l'Université produit une connaissance à la fois nécessaire à la révolution et refusée à ses protagonistes ; elle ne peut produire de connaissances que sur un mode qui les rend inconnaissables aux masses, et du même coup, aliénantes pour elles. La production d'une connaissance souvent utile est, dans les conditions présentes, inséparable de la production, dans le même temps, d'un discours savant qui ne se définit que par opposition au langage « vulgaire » : celui des dominés. Ainsi tout progrès de la connaissance renforce-t-il – apparemment de façon inexorable – l'exclusion des masses, leur séparation de plus en plus radicale des instruments intellectuels : des moyens de penser leur oppression. Ce problème se pose aussi pour nous : concrètement, quel usage ferons-nous des instruments et des connaissances que nous a donnés l'Université ? Dans quelles mesures notre féminisme subvertira-t-il l'Université ? Dans quelle mesure au contraire sera-t-il récupéré par elle, pour ses propres fins ?

Par exemple, quand nous critiquons le sexisme des travaux de nos collègues mâles, il est évident que nous le faisons dans l'intention que cela serve à la lutte féministe. Mais, comment ferons-nous, comment faisons-nous pour que ces critiques soient utilisables par l'ensemble des féministes, ce qui suppose d'abord et avant tout qu'elles soient comprises ? Or, suivant le langage que nous utilisons, ces critiques seront comprises par les féministes – et dédaignées de nos savants collègues – ou bien comprises par ces mêmes collègues que nous aurons ainsi, aux yeux de toute la communauté scientifique, convaincus de sexisme, mais avec qui nous aurons, dans le même temps, établi une complicité bien plus fondamentale, une complicité fondée sur l'exclusion de tous les non-intellectuels, groupe où se trouve aussi la majorité des féministes. Je n'ai pas de réponse toute prête à cette question, de remède miracle à un problème que personne jusqu'à présent n'est arrivé à résoudre, mais seulement la conscience de quelques écueils précis. Ainsi, si la critique du sexisme des disciplines scientifiques est importante, elle n'est importante que dans la mesure où les discours de ces disciplines sont la version savante de l'idéologie patriarcale vulgaire. C'est celle-là qui nous importe, que nos critiques doivent atteindre. Ce qui doit nous intéresser, ce ne sont pas les arguments de nos collègues masculins pour eux-mêmes, mais le fait qu'ils donnent une caution « scientifique » à

l'idéologie dominante ; c'est parce que la mystification de la science redouble la mystification de l'idéologie que ces discours savants doivent être analysés. Mais la ligne est fine : si les autres femmes ne comprennent pas nos critiques, si elles ne peuvent pas les utiliser, si cela ne leur apporte rien, alors nous nous serons en fait adressées à nos collègues mâles, nous aurons réaffirmé notre solidarité avec l'institution mystifiante en sus que d'avoir été inutiles au combat féministe ; nous aurons donc été doublement traîtres à la classe des femmes. Utiliser l'Université pour le combat féministe débouche nécessairement sur la dénonciation de l'Université, sur la dénonciation de la double mystification du discours savant ; la première étant qu'il ne fait que paraphraser, redoubler l'idéologie dominante ; la deuxième étant qu'il lui donne la légitimité du mythe de la Science, Pure, Neutre, Universelle. La seule entrée des féministes, ou des préoccupations féministes, dans l'Université, ne garantit pas que les ressources de l'Université vont être récupérées par nous, c'est-à-dire utilisées contre le rôle de la classe intellectuelle et pour la révolution. Quand une question féministe, par exemple celle du travail ménager, devient un sujet académique ; quand elle est traitée comme tel, c'est-à-dire comme ressortissant de la Connaissance Pure – un mythe patriarcal et bourgeois – alors le féminisme est, volontairement ou non, trahi. La seule raison valable d'étudier le travail ménager, puisque nous sommes dans la position privilégiée de pouvoir étudier, est que des millions de femmes, chaque jour et chaque minute, souffrent dans leur chair d'être « rien que des ménagères ». En faire un problème académique, c'est nier, pire, insulter cette souffrance. C'est prendre parti pour la classe intellectuelle contre les opprimées, contre les ménagères, c'est les réifier une deuxième fois. La seule façon de ne pas opérer ce renversement involontaire d'alliances, c'est d'avoir tout le temps présente à l'esprit cette souffrance et de savoir qu'elle est la seule raison valable d'étudier le travail ménager ; de même que la seule valeur d'une analyse réside dans la contribution qu'elle peut apporter aux moyens de mettre fin à cette situation. Et la seule façon de ne pas oublier la souffrance des autres c'est de commencer par reconnaître la sienne. Ce n'est pas facile, et ne va pas de soi. L'accès de questions féministes au rang de questions académiques apparaît souvent comme un progrès pour la lutte féministe elle-même, non seulement parce que l'Université leur donne ainsi un brevet de « sérieux » ; mais aussi parce que le cadre universitaire assure, mieux, exige une dépassionalisation des problèmes ; et qu'en retour cette dépassionalisation nous semble garantir une approche plus rigoureuse parce que plus sereine. Ceci est un piège du Diable, c'est-à-dire de l'idéologie dominante qui a créé un mythe de la science. Mais si

nous y succombons si facilement, c’est que cette dépassionalisation nous intéresse aussi plus directement, affectivement. Avant même d’y chercher les intérêts de la science, nous y trouvons une protection contre notre propre colère. Car il n’est pas facile, contrairement à ce que l’on croit, d’être et surtout de rester en colère. C’est un état douloureux : car rester en colère, c’est garder à l’esprit en permanence la cause de cette colère, c’est nous souvenir sans cesse de ce que nous devons oublier au moins par moments pour pouvoir survivre : que nous sommes, nous aussi, des humiliées et des offensées. Mais pour nous, intellectuelles, l’oublier, ne fût-ce qu’un instant, c’est abandonner le fil qui nous relie à notre classe de femmes, le garde-fou qui nous empêche de basculer du côté de l’institution, du côté de nos oppresseurs. Nous avons tendance à voir la colère comme un moment dépassable en sus d’être un sentiment désagréable ; comme quelque chose de temporaire, qui cesse à un moment d’être utile et même comme quelque chose d’encombrant, que nous devons laisser à la porte de l’Université pour pouvoir travailler en paix. Or, notre seule arme contre la trahison potentielle inscrite dans notre statut d’intellectuelles, c’est précisément notre colère. Car la seule garantie que nous ne serons pas, en tant qu’intellectuelles, traîtres à notre classe, c’est la conscience d’être, nous aussi, des femmes, d’être celles-là mêmes dont nous analysons l’oppression. Et la seule assise de cette révolte, c’est notre colère.

1. Publié dans *Nouvelles Questions féministes,* n° 2, octobre 1981.

Penser le genre : problèmes et résistances[1]

Je vais soutenir l'idée que dans la plupart des travaux actuels, y compris féministes, sur le genre, on trouve un *présupposé non-examiné* : celui d'une antécédence du sexe sur le genre, et que si ce présupposé est explicable historiquement, il n'est plus justifiable théoriquement. Son existence constitue un frein à penser le genre, c'est-à-dire à examiner toutes les hypothèses sans parti-pris préalable ; le flou de la conceptualisation est lié – dans un lien de causalité réciproque – aux déchirements que l'on relève dans le domaine politique entre le désir de se débarrasser de la domination et la peur de perdre des catégorisations qui semblent fondamentales. Le point commun aux impasses intellectuelles et aux contradictions politiques est l'incapacité ou le refus de penser de façon rigoureuse le rapport entre *division et hiérarchie.* On peut même dire que la question du rapport entre sexe et genre est non seulement parallèle à celle du rapport entre division et hiérarchie, mais qu'elle est la même question. Je n'arriverai pas cette fois au terme que je m'étais fixé, l'examen de la cosmogonie qui explique à mon sens ces obstacles.

J'argumente que pour connaître la réalité, et donc pouvoir éventuellement la changer, il faut abandonner ses certitudes, et accepter l'angoisse, temporaire, d'une incertitude accrue sur le monde ; que le courage d'affronter l'inconnu est la condition de l'imagination et que la capacité d'imaginer un monde autre est un élément essentiel de la démarche scientifique : qu'elle est indispensable à l'analyse du présent.

Des rôles sexuels au genre

La notion de genre s'est développée à partir de celle de rôles sexuels. C'est Margaret Mead que l'on voit, à tort ou à raison, comme la grande ancêtre de cette façon de penser. La thèse de Mead (1963) est, pour la résumer très brièvement, la suivante : la plupart des sociétés partagent l'univers des traits de caractère humains en deux ; elles en attribuent une moitié aux hommes et l'autre aux femmes. Pour Mead, cette division est parfaitement arbitraire ; mais ceci ne veut pas dire qu'elle la condamne sans nuances, elle lui voit des inconvénients – cette division conduit à des « inadaptations » (en particulier à l'homosexualité) –, mais aussi de nombreux avantages pour la société, la culture et la civilisation.

Mead ne pensait pas du tout à la division sexuelle du travail ni aux différences

de statut entre hommes et femmes. À ses yeux, la division du travail est naturelle ; les quelques commentaires qu'elle en fait indiquent qu'elle l'attribue aux raisons qui sont demeurées classiques en anthropologie, ainsi que dans la pensée du sens commun, et ceci n'exclut pas la pensée féministe : les rôles reproductifs différents des mâles et des femelles et les différences de force physique entre les sexes.

Elle ne questionne pas la hiérarchie, qu'elle ignore ou trouve légitime, elle ne met en cause les différences prescrites que dans un domaine très limité, celui du « caractère », terme dans lequel elle regroupe les talents, les attitudes et la personnalité affective. Ceci restera pendant longtemps le thème majeur de la critique des rôles sexuels, faite d'un point de vue de défense des droits de la personne à la libre expression de son individualité – défense qui implique la croyance que l'ensemble « "masculin" plus "féminin" » constitue et épuise l'ensemble des traits humains. Mead emploie peu le terme de « rôles de sexe » : aussi bien son objet n'est-il pas ces rôles, encore moins leur critique, mais l'analyse et la critique des « tempéraments » féminin et masculin. C'est dans les années 1940 à 1960, époque considérée comme une période de latence pour le féminisme, que la notion de rôles de sexe va vraiment s'élaborer de façon critique. Les travaux de Mirra Komarovsky (1950), de Viola Klein et Alva Myrdal (1956) sur « les deux rôles des femmes », d'Andrée Michel (1959, 1960) se situent dans une perspective sociologique parsonienne : le rôle est l'aspect actif du *status*, *status* écrit avec un « s » par opposition au statut statutaire ; le *status* c'est *grosso modo* le rang de prestige dans la société ; à chaque *status* correspond un rôle que les individus possédant le *status* doivent remplir. Cette perspective est clairement sociologique dans le bon sens du terme : les places et les activités des individus ne sont pas considérées comme découlant de leur nature ou de leurs capacités propres mais de l'organisation sociale. Dans ces conditions, parler des « rôles » des femmes et des hommes, c'est franchir un grand pas vers la dénaturalisation des positions et des occupations respectives des sexes.

Cette démarche ne s'oppose pas à la démarche anthropologique de Mead : elle la complète de deux points de vue : le côté arbitraire du partage des qualités entre les sexes est confirmé, mais cette fois par une espèce de diktat épistémologique : que tout le monde joue des rôles est un postulat ; de façon plus importante, ce qui est considéré comme un « rôle » social – quelque chose qui est attaché à l'individu mais qui ne l'exprime pas – ce n'est plus seulement les caractéristiques « psychologiques » dont parlait Mead. C'est aussi et c'est

surtout la place dans l'échelle sociale – le *status* – et la place dans la division du travail, le rôle.

Donc, d'une part, à ce que Mead considérait comme naturel, la division du travail et la hiérarchie entre hommes et femmes, on accorde maintenant un caractère culturel, arbitraire dans le sens qu'il n'est pas déterminé par la nature. D'autre part, ce développement du concept des « rôles de sexe » se fait dans le cadre d'une critique féministe, même quand ce terme n'est pas revendiqué, de la position des femmes : cette position est mauvaise, et puisqu'elle est socialement déterminée, elle est changeable. Si les concepts sont d'origine parsonienne, la théorie parsonienne elle-même, avec son postulat d'harmonie entre les sexes, est mise à mal.

Le cantonnement des femmes dans les rôles traditionnels, et la notion que c'est bon pour elles et pour la société sont violemment critiqués, notamment par Andrée Michel.

Le terme rôles de sexe reste utilisé très longtemps et le concept de genre en est l'héritier direct.

Si l'on prend l'un des premiers ouvrages explicitement consacrés au sujet, *Sex, Gender and Society,* publié par Ann Oakley en 1972, on trouve la définition suivante : « Le mot "sexe" se réfère aux différences biologiques entre mâles et femelles : à la différence visible entre leurs organes génitaux et à la différence corrélative entre leurs fonctions procréatives. Le "genre", lui, est une question de culture : il se réfère à la classification sociale en "masculin" et "féminin". »

Le livre est consacré en partie à l'exposé critique des plus récentes recherches en psychologie différentielle des sexes, et fait le point sur la part de l'inné et de l'acquis dans les différences d'aptitudes (de « talents » en terminologie meadienne) et d'attitudes (de « tempéraments » en terminologie meadienne) entre les femmes et les hommes, et en partie à l'exposé de ce que les recherches anthropologiques peuvent nous apprendre sur la division du travail entre les sexes. Celle-ci, dit Oakley, est universelle, mais le contenu des tâches considérées comme féminines et masculines varie considérablement selon les sociétés. Quant aux différences psychologiques, elles sont dues au conditionnement social et aucune recherche ne permet d'inférer un déterminisme biologique quelconque. On voit que le concept de genre, tel qu'il est utilisé par Oakley, regroupe *toutes les différences constatées entre hommes et femmes,* qu'il s'agisse des différences individuelles (étudiées par les psychologues), des rôles sociaux ou des représentations culturelles (étudiées par les sociologues et les ethnologues). On voit aussi que le concept de genre, dans cet ouvrage, regroupe

tout ce qui est variable et socialement déterminé – la variabilité étant la preuve de l'origine sociale. « La constance du sexe doit être admise, dit-elle, mais aussi la variabilité du genre. » Un élément manque à la définition du genre donnée par Oakley, élément qui était déjà présent dans les travaux sur les rôles de sexe et qu'on retrouve comme central dans les définitions féministes postérieures à celles d'Oakley : c'est l'*asymétrie* fondamentale (Hurtig et Pichevin 1986 : 222), la *hiérarchie* (Delphy 1981 : 65) entre les deux groupes, les deux sexes, les deux genres.

Sexe et genre

Avec l'arrivée du concept de genre, trois choses deviennent possibles, ce qui ne veut pas dire qu'elles se passent :

- on a ramassé dans un concept l'ensemble de ce qui, des différences entre les sexes, apparaît comme social et arbitraire : soit effectivement variable de société à société, soit susceptible à tout le moins de changement ;
- son singulier (*le* genre, par opposition aux *deux genres*) permet de déplacer l'accent des parties divisées vers le principe de partition lui-même ;
- la notion de hiérarchie est fermement ancrée dans ce concept ; ce qui devrait permettre, au moins en théorie, de considérer sous un autre angle le rapport entre les parties divisées.

Avec l'accumulation des études prouvant, domaine par domaine, l'arbitraire des rôles de sexe et le non-fondé des stéréotypes, l'idée d'une indépendance du genre par rapport au sexe, ou plutôt, puisque cela ne concerne que les contenus, *des* genres par rapport aux deux sexes, progresse. La part reconnue à ce qui, dans « les rôles sexuels » et les places sexuelles, est construit et non déterminé par la biologie – de quelque biologie qu'on parle – s'agrandit. Certes la ligne de partage entre ce qui est de l'ordre social et culturel et ce qui est de l'ordre de la nature n'est pas tracée par tout le monde au même endroit ; le contraire serait étonnant. Il est normal que ce débat reste ouvert.

Mais l'existence de ce débat ne devrait pas présumer des *paradigmes* employés, de l'épistémologie et de la méthodologie. Or, c'est ce qui se passe. On continue de penser le genre en termes de sexe : de l'envisager comme une dichotomie sociale déterminée par une dichotomie naturelle. En somme le genre serait un *contenu,* et le sexe un *contenant.* Le contenu peut varier, et certaines estiment qu'il *doit* varier ; mais le contenant est conçu comme invariable ; il est la nature, « ce qui ne bouge pas » ; et de cette nature semble faire partie une *vocation à recevoir un contenu social.*

L’indépendance des genres par rapport *aux* sexes devrait déboucher sur la question de l’indépendance *du* genre par rapport au sexe. Or cette question n’est pas posée.

Pour la plupart des auteurs, la question des rapports entre sexe et genre est : à quel type de classification – forte *ou* faible, égalitaire *ou* inégalitaire – le sexe donne-t-il naissance ? Cette question n’est jamais : pourquoi le sexe donnerait-il lieu à une classification quelconque ? Elle n’est jamais la question neutre : « nous avons là deux variables, deux distributions qui coïncident totalement ; comment expliquer cette covariance ? »

On a toujours – « toujours déjà là » – la réponse. Le sexe est réputé venir *avant*, chronologiquement, et donc logiquement, qu’on explique pourquoi ou non. Qu’on l’explique ou non ne fait pas une grande différence. Le seul fait de poser ou d’admettre, même implicitement, son antériorité aboutit à ce qu’on se situe, objectivement, dans une théorie où le sexe cause ou explique le genre. Cette théorie où le sexe cause le genre, même s’il ne détermine pas les *formes exactes* que prend cette division, ne peut s’appuyer que sur deux grands types de raisonnement.

Dans le premier type, le sexe biologique – en particulier les différences de fonction qu’il induit entre les mâles et les femelles du point de vue de la procréation – engendre nécessairement une division minimale du travail. Je résume là des dizaines de thèses d’anthropologie contemporaine, tant féministes que patriarcales (allant de Murdock à Moïa, en passant par Rubin, avec les exceptions notables de Mathieu et de Tabet). Ce raisonnement, naturaliste dans ses prémisses, échoue à expliquer de façon satisfaisante la nature et la raison naturelle de cette première division du travail ; les raisons de son extension foudroyante à tous les domaines d’activité, c’est-à-dire sa non-limitation au domaine de la procréation ; elle échoue à expliquer le genre autrement que par des supputations qui réintroduisent toujours *en amont* un ou plusieurs des éléments de ce qu’elles sont censées expliquer *en aval*.

Dans le second type de raisonnement, le sexe biologique est un trait physique non seulement apte, mais destiné, par sa « saillance » intrinsèque (en termes psycho-cognitifs), à être le réceptacle de classifications. Ici on postule un besoin humain universel d’établir des classifications, indépendamment de et avant toute organisation sociale ; et un besoin de les établir sur la base de traits physiques indépendants de toute pratique sociale. C’est par exemple la thèse de Archer et Lloyd (1985) : le genre restera, disent-ils en gros, parce que c’est « pratique pour classer les gens ». Ces deux besoins ne sont pas justifiés, prouvés, ils sont

simplement postulés. Or on ne voit pas en quoi le sexe est plus saillant que d'autres traits physiques, qui sont également distingués – l'humanité n'est pas aveugle – mais qui ne donnent pas naissance, loin de là, à des classifications d'une part dichotomiques, d'autre part impliquant des rôles sociaux non seulement distincts mais hiérarchisés.

J'appellerai cette théorie « cognitiviste », non parce qu'elle est particulièrement défendue par les spécialistes que l'on appelle « cognitivistes », mais parce qu'elle fait appel à des postulats sur les « prérequis » de la cognition humaine. Sa version savante la plus connue est celle de Lévi-Strauss, qui n'est pourtant pas un psychologue, mais qui fonde toute son interprétation de la parenté, et, par extension, des sociétés humaines, sur un besoin irrépressible et présocial (donc, psychologique), de la part de l'être humain, de tout diviser en deux (et ensuite, en multiples de deux). Lévi-Strauss a été très influencé, on le sait, par la linguistique, en particulier par la phonologie saussurienne, et c'est par une construction analogique qu'il a inventé ce qu'on appelle en sciences sociales le « structuralisme ». Une version un peu plus récente de cette thèse est présentée par Derrida et ses disciples : les choses ne se distinguent qu'en s'opposant. Mais là où Saussure voyait une structure purement linguistique, Derrida et ses épigones en tirent des conclusions philosophiques : l'importance de la « *différance* », conclusions qui incorporent elles-mêmes des postulats très semblables à ceux de Lévi-Strauss sur les conditions de possibilité de la connaissance, donc sur la cognition, donc sur l'esprit humain ; la théorie saussurienne n'avait pas une telle ambition, et sa validité dans son domaine de pertinence ne garantit en rien de telles extrapolations. Certes, les choses ne se connaissent que par distinction et donc différenciation ; mais ces différenciations peuvent être, et sont souvent, multiples : à côté des choux et des carottes, qui ne sont pas des « opposés » l'un de l'autre, il y a les courgettes, les melons, les pommes de terre, etc. Ces distinctions, de surcroît, ne sont pas forcément hiérarchiques : les légumes ne sont pas classés sur une échelle de valeur. Elles sont souvent même vues comme une contradiction apportée à toute tentative de hiérarchisation ; quand on dit qu'il ne faut pas additionner des choux et des carottes, on signifie que ces deux choses sont incommensurables : elles n'ont pas de mesure commune, donc ne peuvent être comparées, *a fortiori* évaluées en termes de plus ou de moins, de mieux ou de moins bien.

Les tenants de la thèse derridienne font une confusion impardonnable entre les différences qui constituent le langage et les structures sociales. Les caractéristiques de la cognition, si tant est qu'on puisse les réduire aux

caractéristiques du langage, ne peuvent rendre compte de la hiérarchie, qui leur est extérieure. Elles ne peuvent donc rendre compte du genre, ou ne le peuvent qu'à condition de laisser tomber cet aspect constitutif du genre : la hiérarchie.

Donc aucun des deux types de raisonnement qui pourraient justifier l'établissement d'un lien de causalité allant du sexe vers le genre n'est satisfaisant. Le présupposé selon lequel il existe une telle direction de causalité reste ce qu'il est : un présupposé.

Pour penser le genre, comme pour penser quoi que ce soit, il faut sortir du domaine des présupposés. Penser le genre, c'est repenser la question de son rapport au sexe, et pour penser cette question, il faut la poser, ce qui implique que l'on abandonne l'idée qu'on connaît la réponse. Il faut non seulement admettre mais aussi travailler sur deux autres hypothèses.

La première est que la coïncidence statistique entre sexe et genre n'est que cela : une coïncidence et que leur corrélation est due au hasard ; on ne peut cependant pas retenir cette hypothèse, puisque l'on a une distribution où la coïncidence entre le sexe dit biologique et le genre est « significative » : qu'elle est plus forte que toute corrélation qui pourrait être due au hasard.

La deuxième est, alors, que le *genre* précède le sexe ; dans cette hypothèse, le sexe est simplement un *marqueur* de la division sociale ; il sert à reconnaître et identifier les dominants des dominés, il est un signe ; comme il ne distingue pas n'importe qui et n'importe quoi et surtout pas des choses équivalentes, il acquiert, dans l'histoire, valeur de symbole. Cette valeur symbolique n'a pas échappé aux théoriciens de la psychanalyse ; que ce soit l'une des conséquences dernières d'un long processus, un point d'arrivée, et non le point de départ qu'ils en font, leur échappe en revanche totalement, et malheureusement ce point aveugle est aussi le point d'accord entre les psychanalystes et maintes féministes.

Ce marqueur, la société le trouve dans l'univers des traits physiques ; à ce sujet il faut faire deux remarques.

1) On ne trouve pas ce marqueur à l'état pur, prêt à l'emploi ; comme le disent Hurtig et Pichevin, pour se servir du sexe, qui est composé, selon les biologistes, de plusieurs indicateurs, plus ou moins corrélés entre eux, et dont la plupart sont des variables continues – susceptibles de degrés – il faut réduire ces indicateurs à un seul, pour obtenir une classification dichotomique. Et comme elles le disent encore, cette réduction est un acte social.

2) La présence ou l'absence de pénis (l'« arbitre final » de la classification dichotomique du sexe de l'état civil disent Money et Ehrhardt (1972), cités par

Hurtig et Pichevin 1985) est un fort prédicteur du genre, par définition pourrait-on dire ; en revanche il est faiblement corrélé avec les différences fonctionnelles entre les individus en ce qui concerne la procréation : il ne distingue pas nettement les gens qui peuvent porter des enfants des autres ; il ne distingue en fait qu'une partie de ceux qui ne peuvent pas en porter – beaucoup de gens incapables de porter des enfants, en raison d'une stérilité soit constitutionnelle, soit acquise avec l'âge, ne portent pas non plus de pénis. Il vaut la peine de s'attarder là ; car si les « cognitivistes » pensent que le sexe est un trait « saillant », c'est parce qu'ils pensent que le sexe physique est fortement corrélé avec des différences fonctionnelles, et qu'ils attribuent cette « connaissance » au reste de l'humanité. Ils ne pensent que c'est une « perception spontanée » de l'humanité que dans la mesure où ils sont eux-mêmes persuadés que c'est un trait de nature que personne ne peut ignorer : qu'il existe deux sexes et seulement deux et que cette dichotomie recoupe exactement celle entre porteurs potentiels d'enfants et non-porteurs.

Et en effet, mettre ces deux « faits » en question, c'est remettre en cause l'un des « noyaux durs » de notre appréhension du monde. Il faut donc ajouter à l'hypothèse de l'antécédence du genre sur le sexe la question suivante : quand on met en correspondance le *genre* et le *sexe*, est-ce qu'on compare du social à du naturel ; ou est-ce qu'on compare du social avec *encore* du social, cette fois les représentations qu'une société donnée se fait de ce qu'est « la biologie » ? On peut considérer que, en toute logique, ceci devrait être une question *préalable*, et c'est sans doute pourquoi certaines féministes françaises s'opposent à l'emploi du terme de « genre », emploi qui, pensent-elles, conforte l'idée que le « sexe » est, lui, purement naturel.

Ce n'est cependant pas dans cet ordre que l'on peut procéder. On ne peut mettre en cause directement le caractère naturel du sexe en faisant l'économie de la construction du concept de genre.

En effet, le terme « sexe » dénote et connote quelque chose de naturel. Remettre ceci en question d'emblée n'est pas possible, puisqu'il s'agirait d'une contradiction dans les termes, la « naturalité » faisant partie intégrante de la définition du terme. Il faut d'abord démontrer que ce terme s'applique à des divisions et distinctions sociales. Il faut donc non seulement *séparer* le social du terme d'origine, qui reste défini par la naturalité, mais faire *émerger* ce social ; c'est ce que font la notion de « rôles de sexe », puis celle de « genre ». Ce n'est qu'une fois cette « partie sociale » clairement établie en propre, et donc possédant un *nom* à elle – que ce soit « rôles de sexe » ou « genre » –, que l'on

peut ensuite, et ensuite seulement, revenir sur la notion de départ. Il faut d'abord délimiter et revendiquer un territoire pour le social : posséder un lieu conceptuel différent de celui du sexe, et cependant lié à l'acception traditionnelle du terme « sexe », pour pouvoir, de cet endroit stratégique, interpeller cette acception traditionnelle.

En conclusion de cette partie, je dirais que l'on ne fait pas avancer la connaissance sans, dans un premier temps, accroître l'inconnaissance, élargir les zones d'ombre, d'indétermination ; pour avancer, il faut d'abord renoncer à certaines évidences ; ces « évidences » procurent le sentiment confortable que procurent toutes les certitudes mais elles nous empêchent de poser des questions, ce qui est sinon la seule, au moins la plus sûre façon de parvenir à des réponses.

Divisions, différences et classifications

Le débat sur le genre et sur sa place relativement au sexe recoupe en grande partie le débat sur la priorité entre les deux éléments constitutifs du genre, qui sont indissolublement donnés ensemble, mais qu'il faut analytiquement distinguer : la division – donc les différences de tous ordres – et la hiérarchie. Où que l'on fasse passer la ligne de démarcation entre différences « naturelles » et différences construites, dès lors que l'on admet que certaines différences au moins sont construites, on est dans la problématique du genre ; ceci signifie ou devrait signifier que l'on reconnaît le caractère fondateur de la hiérarchie, en ce qui concerne ces différences.

Or ce qui est vrai au niveau de l'explication ne l'est plus au niveau politique : au niveau des désirs pour le futur, des utopies.

Là, personne ne veut de la hiérarchie mais bien peu sont prêtes à admettre que la conséquence logique de ce refus est le refus des rôles sexuels et la disparition du genre.

Tout se passe comme si on voulait abolir la hiérarchie et éventuellement les rôles mais pas la distinction ; abolir les *contenus* mais pas les *contenants.* Tout le monde veut garder quelque chose du genre, beaucoup ou peu, mais au moins la classification ; peu semblent prêtes à se contenter de la simple différence sexuelle, toute nue, non signalée par une reconnaissance et un marquage sociaux. Tout à coup, les catégories utilisées pour l'analyse, et qui distinguent clairement celles qui pensent que les différences viennent *avant,* et la hiérarchie *après,* de celles qui pensent que les contenus des parties divisées sont le *produit* de la division hiérarchique, deviennent floues et les divergences entre ces deux écoles s'estompent. Ceci est très net dans les débats sur les valeurs : valeurs construites

admet-on, historiquement acquises, mais qu'il faut préserver. Cette position connaît deux variantes : il faut les étendre à l'ensemble de l'humanité ; *ou* il faut les maintenir chacune dans leur groupe d'origine – en général discours des femmes qui ne veulent pas partager leurs valeurs avec les hommes : parce qu'ils en sont indignes ? incapables ? Ou parce qu'elles savent qu'ils n'en voudraient pas ? On se demande, en effet, comment des femmes « nurturantes » et fières de l'être pourraient arriver à devenir les égales d'hommes non modifiés et donc continuant de leur pomper leur temps. Cette contradiction n'est pas mineure car elle montre que si on peut attribuer la confusion politique à la confusion intellectuelle, il est possible aussi de se demander, dans un accès de désespoir, si ce n'est pas, réciproquement, le profond et inavoué désir de ne rien changer qui est à l'œuvre derrière le flou intellectuel.

Dans ces deux variantes on voit émerger une interprétation implicite de la situation présente qui est en contradiction avec la problématique du genre :

- le désir de maintenir un système de classification des individus qui aurait survécu à sa fonction de les hiérarchiser, ce qui révèle qu'on ne pense pas *vraiment* que la classification de genre soit sociale ;
- une vision des valeurs très semblable à celle de Mead, et que l'on peut résumer ainsi : dans cette vision toutes les virtualités humaines sont actuellement représentées ; simplement elles sont divisées entre les hommes et les femmes ; les cultures « masculine » et « féminine », et la culture tout court, ne sont pas vues comme le produit d'une société hiérarchique ; elles sont vues comme indépendantes de la structure sociale qui est simplement posée par-dessus.

La hiérarchie forcément antérieure à la division

C'est une vue qui est contraire à tout ce qu'on sait des rapports entre la structure sociale et la culture. Dans la tradition marxiste, mais plus généralement dans la tradition sociologique contemporaine, qu'elle soit marxiste ou non, on considère que l'organisation sociale est première. Ceci implique, en ce qui concerne les valeurs, qu'elles sont, et ne peuvent qu'être, adéquates à l'organisation sociale. Notre société est hiérarchique : qu'en découle-t-il pour ses valeurs ? Qu'elles sont certes hiérarchisées entre elles, mais pas seulement, car cela, le modèle mis en cause ici le permet aussi.

Si l'on pense l'adéquation entre structure sociale et valeurs, alors on doit admettre que ces valeurs sont *hiérarchiques* en général, et que celles des dominés ne le sont pas moins que celles des dominants.

Dans cette hypothèse, le masculin et le féminin ne sont pas seulement, ni même pas du tout, ce qu'ils sont dans le modèle précédent : le partage de traits également présents, sous une forme potentielle, dans les deux sexes, et également présents dans toutes les formes de sociétés possibles et imaginables. Dans le paradigme de l'adéquation au contraire, c'est-à-dire de la construction sociale des valeurs, le masculin et le féminin sont les créations culturelles d'une société fondée, entre autres hiérarchies, sur une hiérarchie de genre. Ceci ne signifie pas seulement qu'ils sont liés l'un à l'autre, dans le rapport de complémentarité et d'opposition que nous leur connaissons, mais aussi que cette structure détermine le *contenu de chacune de ces catégories,* et pas seulement leur rapport. Il se peut qu'ensemble ils délimitent la totalité des traits humains *existant aujourd'hui* ; mais même ensemble, ils ne délimitent pas la totalité des potentialités humaines. Si l'on suit ce paradigme, le changement des statuts respectifs de ces groupes ne peut conduire ni à un alignement de tous les individus sur un seul modèle, ni à un heureux métissage des deux modèles : ces deux hypothèses supposent en effet l'une et l'autre que ces « modèles » existent *sui generis*. L'une et l'autre de ces prévisions impliquent que l'on projette dans un futur changé des traits ou des valeurs d'avant le changement. Or se livrer à ce type de conjecture – qui reste d'ailleurs en général totalement implicite –, c'est avoir une vue intenable de la culture. Cette vue est statique ; si à l'époque de Mead, admettre la variabilité des cultures et même l'arbitraire du partage des valeurs entre les groupes pouvait représenter un progrès, il n'en demeure pas moins que cette vue postule l'invariabilité d'un fonds humain universel, postulat que les recherches de l'histoire des mentalités, de Foucault, du constructionnisme social, s'inspirant – généralement sans le savoir – des principes marxistes dont j'ai parlé plus haut, sont venues invalider depuis. D'autre part, cette vision statique de la culture est le paradigme fondateur, même si ses tenants ne le savent pas, de la problématique de la complémentarité positive ; car il n'y a pas un sens univoque à la complémentarité ; le paradigme de la hiérarchie comme moteur de la division suppose bien aussi une complémentarité, mais celle-ci est évidemment négative ; et je formule la proposition que, réciproquement, toute vision positive de la complémentarité suppose le postulat de l'antériorité des valeurs par rapport à leur hiérarchisation, comme dans le modèle meadien, et donc un postulat de statisme qui ne peut que renvoyer à l'ordre de la nature, ici de la nature humaine. C'est d'une telle vue et d'une telle vue *seulement* que peut procéder la peur de Mead que tout le monde ne se ressemble. La peur de l'indifférenciation générale qui serait provoquée par

la disparition de la seule différence que nous connaissions apparemment (ce qui fait que je ne parle qu'à mon boulanger car je n'arrive pas bien à distinguer la boulangère de moi-même), n'est, on le voit, pas nouvelle. La peur ressentie par Mead que tout le monde ne s'aligne sur un seul modèle prend souvent la forme plus spécifique que tout le monde ne s'aligne sur le modèle masculin actuel. Ce serait, dit-on souvent, le prix à payer pour l'égalité, un prix peut-être trop fort. Cette peur révèle une vision statique, donc essentialiste, des hommes et des femmes, corollaire de la croyance que la hiérarchie serait en quelque sorte surajoutée à cette dichotomie essentielle. Or dans la problématique du genre cette peur est tout simplement incompréhensible ; si les femmes étaient les égales des hommes, les hommes ne seraient plus les égaux d'eux-mêmes : pourquoi les femmes ressembleraient-elles à ce que les hommes auraient cessé d'être ? Car si on définit les hommes dans la problématique du genre, ils sont d'abord et avant tout des dominants ; leur ressembler, ce serait être dominantes aussi ; mais ceci est une contradiction dans les termes. Si, dans un couple collectif constitué de dominants et de dominés, on supprime l'une des catégories, que ce soit celle des dominants ou des dominés d'ailleurs, on supprime *ipso facto* la domination, et on supprime donc l'autre catégorie du couple ou, pour le dire autrement : pour être dominant, il faut avoir quelqu'un à dominer ; et on ne peut pas plus concevoir une société où tout le monde serait « dominant » qu'une société où tout le monde serait « le plus riche ».

On ne peut pas non plus imaginer les valeurs d'une société égalitaire sur le modèle de la somme ou de la combinaison du masculin et du féminin actuels ; créés dans et par la hiérarchie, comment survivraient-ils à la fin de celle-ci ? J'ai dit de la vision de la société où les valeurs existent dans leur « être » avant leur hiérarchisation qu'elle était statique et ultimement naturaliste ; mais il ne s'agit pas d'une notion isolée. Elle fait partie de tout un ensemble qui inclut, à mes yeux, les théories vulgaires et savantes de la sexualité qui charrient une double confusion : confusion entre sexuation et sexualité et confusion entre sexualité et procréation. Ces théories renvoient elles-mêmes au thème – on devrait dire au *schème* – culturel profond de *l'incomplétude essentielle de chaque individu, dans la mesure où il/elle est sexué·e.* C'est à cet endroit de la conscience – individuelle et collective – que prennent leur origine les résistances affectives et les obstacles intellectuels à penser le genre. Ce schéma profond, c'est-à-dire ancré à la fois dans la conscience et dans l'inconscient, je l'appelais en 1981 « un tas de représentations confuses tournant toutes autour de la croyance en la nécessité de relations proches et permanentes entre la plupart des mâles et la

plupart des femelles ». Ce *tas* (de représentations) – que je voulais appeler hétérosexuel, qu'on m'a suggéré d'appeler plutôt « de la complémentarité » – prend pour emblème l'image de la copulation hétérosexuelle, et donne à celle-ci une signification sociale et une charge affective que l'on ne peut expliquer que par sa valeur de symbole ; on pourrait donc également l'appeler « de l'emboîtement ».

Il resterait à analyser : comment cet ensemble forme une *cosmogonie,* c'est-à-dire une vue du monde totale qui dépasse la somme de ses parties, de caractère mystique et non rationnel ; et comment cette cosmogonie informe et détermine les prémisses explicites et implicites de beaucoup de démarches scientifiques, y compris féministes, y compris lesbiennes.

Mais cette analyse dépasserait les limites de cet article.

Imagination et connaissance

Ce que seraient les valeurs, les traits de personnalité des individus, la culture d'une société non-hiérarchique, nous ne le savons pas et nous avons du mal à l'imaginer. Mais, pour l'imaginer, il faut déjà penser que c'est possible. C'est possible. Les pratiques produisent les valeurs, d'autres pratiques produiraient d'autres valeurs. Peut-être est-ce cette difficulté à dépasser le présent, liée à la peur de l'inconnu, qui nous bride dans nos élans utopistes comme dans nos progrès sur le plan de la connaissance ; pourtant les deux sont nécessaires l'un à l'autre. Que l'analyse du présent soit nécessaire à la construction d'un autre futur, point n'est besoin de le démontrer ; mais ce qui est moins reconnu, c'est que l'utopie constitue l'une des étapes indispensables de la démarche scientifique, de toute démarche scientifique. Ce n'est qu'en imaginant ce qui n'existe pas que l'on peut analyser ce qui est ; car, pour comprendre ce qui est, il faut se demander comment cela existe. Et pour se demander comment cela existe, il faut se livrer à deux opérations ; la première, je l'ai décrite plus haut : supposer qu'on ne connaît pas la réponse même si on croit la connaître (la fameuse suspension du jugement) ; la deuxième c'est *supposer* – même si c'est contraire à l'évidence des sens – *que cela pourrait ne pas exister*. Pour conclure, je dirai que peut-être ne pourrons-nous vraiment penser le genre que le jour où nous pourrons *imaginer le non-genre*.

1. Publié sous le titre « Penser le genre : quels problèmes ? » dans M. C. Hurtig *et al.* (eds.), *Sexe et genre,* Paris, Presses du CNRS, 1991.

Égalité, équivalence et équité[1]

Tous les pays participant à la quatrième conférence mondiale sur les femmes, qui se tiendra sous l'égide de l'ONU à Pékin en septembre 1995, devaient remettre un rapport à l'ONU avant la conférence préparatoire de leur région. La France a rendu le sien public en juillet 1994.

Les rapports nationaux ne sont pas, en théorie, des exercices libres : l'ONU demande explicitement aux pays de mesurer les progrès accomplis depuis la dernière conférence mondiale, celle de Nairobi en 1985 ; et non pas sur le statut des femmes en général, mais par rapport à des objectifs précis énoncés dans de nombreux documents : en particulier dans la « Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'encontre des femmes », appelée parfois la « convention des femmes », et que par souci de brièveté, nous appellerons désormais CEDAW (Convention pour l'élimination de toutes les discriminations à l'encontre des femmes) ; de l'acronyme utilisé internationalement. Cette convention est contraignante pour les États qui l'ont signée.

En conséquence, la première partie de cet article est consacrée à un exposé sur ce contexte caché du rapport : le rôle de l'ONU vis-à-vis des femmes, l'esprit de la convention internationale la plus importante, et les convergences entre cet esprit et les analyses féministes. Ce n'est qu'après avoir ainsi dégagé les canons qui sont censés régler et l'action publique et la rédaction des rapports des États que l'on examinera le rapport du gouvernement français (appelé par souci de brièveté « le rapport français »). On se concentrera sur son organisation, en particulier sur la façon dont il se présente, sur son traitement de certains thèmes majeurs. On examinera ensuite les plans du gouvernement pour les femmes, les rationalisations idéologiques qui en sont données : la « philosophie » de la place respective des femmes et des hommes dans la société qui y est, soit implicitement, soit explicitement, formulée, et l'adéquation de ces plans et de cette philosophie avec ceux des conventions internationales. On verra que le rapport français adopte une démarche idéologique et politique qui, sans le dire, et tout en reprenant les concepts clés de l'ONU, va à l'encontre des objectifs et directives des conventions ratifiées par la France.

Le contexte caché du rapport français

L'ONU et les femmes

Dans le rapport, il n'est nulle part question, dans un paragraphe ou une ligne,

de l'ONU. Seuls, les bulletins trimestriels de la Mission de coordination française, intitulés Quatrième conférence mondiale sur les femmes-Spécial Pékin, faits par la même instance qui organise la publication du rapport et la délégation française à la conférence de Pékin, mentionnent cette conférence et le rôle de l'ONU. Dans le premier bulletin, daté de décembre 1991, il est dit de la conférence que « cet événement, qui intervient dix ans après la conférence qui s'était tenue à Nairobi sur le même thème, sera l'occasion de mesurer le chemin parcouru par les femmes dans la voie de l'égalité des droits et la reconnaissance effective de leur rôle dans la société ». La conférence à venir – celle de Pékin – est mentionnée brièvement dans le numéro 2 du bulletin, et il faut attendre le bulletin numéro 3, de juillet 1994, pour voir que le rapport est fait à la demande de l'ONU, demande qui est présentée comme un simple souhait : « Comme le souhaite l'ONU, le rapport français dresse un bilan de la situation des femmes dans notre pays au cours de la dernière décennie ». Le bulletin numéro 4 mentionne à nouveau et souvent Pékin et la conférence, mais toujours sans donner aucun détail sur le rôle de l'ONU vis-à-vis des femmes, sur son action et son organisation en ce domaine, sur le contenu des conventions[2].

Le rôle de l'ONU, les moyens qu'elle se donne, la progression d'une conférence à l'autre, les principes généraux et les recommandations existant dans les divers documents de l'ONU, exigeraient plus qu'un article pour être résumés. Ils font l'objet de livres entiers, dont aucun en français. Les documents qui reflètent le travail de l'ONU et constituent la base de travail de tous les groupes et individus – y compris les États – souhaitant participer aux conférences de l'ONU, qu'elles soient mondiales ou régionales, exécutives ou préparatoires, constituent un corpus de milliers de pages. Ni les bulletins, ni surtout le rapport français ne font aucune mention de ce corpus ; aucune référence n'est faite à son contenu dont même les grandes lignes ne sont pas évoquées.

Le rôle de l'ONU a commencé très tôt, mais on peut dater le début de son rôle actif de l'année 1972, quand la recommandation qu'une année internationale de la femme, suggérée par une ONG finnoise, arriva sur le bureau de la commission pour le statut des femmes de l'ONU à New York. Cette année internationale fut finalement planifiée pour 1975, qui ouvrit la « décennie des femmes ». Cette décennie, elle-même ouverte par une première Conférence mondiale sur les femmes à Mexico en 1975, fut ponctuée par la conférence de Copenhague en 1980 et terminée par celle de Nairobi en 1985.

Ces conférences mondiales ne sont que la partie émergée de l'action de l'ONU,

la partie la plus visible. Le travail sur le statut des femmes se fait entre ces conférences, dans une multiplicité d'endroits, de comités mondiaux et régionaux, dans les autres conférences – par exemple celles sur l'environnement ou la population, mais aussi celles sur l'emploi, la distribution des revenus, le progrès social et la division internationale du travail, celle sur l'eau, celle sur la coopération économique entre les pays en développement, etc.

Entre 1972 et 1995, on peut dénombrer vingt-quatre conférences mondiales majeures qui ont incorporé plus ou moins complètement les recommandations de l'ONU sur la promotion de l'égalité entre femmes et hommes (Pietila et Vickers 1994, annexe 4) ; trente-sept organisations internationales officielles, plus ou moins reliées à l'ONU, travaillent à l'élaboration des documents pertinents dans leur branche ou soutiennent les conventions émises par d'autres : la FAO (Food and Agriculture), l'UNCHR (UN Centre for Human Rights), l'Unesco, l'Unicef, pour ne mentionner que les organismes les plus connus en France.

Sont contraignantes pour les États douze conventions générales, dont la première est la charte des Nations unies de 1945, et neuf « instruments » concernant plus précisément le statut des femmes, dont les deux dernières sont CEDAW (1979), qui n'a été ratifiée par la France qu'en 1983, et les « Stratégies prospectives d'action de Nairobi pour la promotion de la femme » (1985) qui seront désormais appelées « Stratégies ».

Outre la Commission sur le statut des femmes, reliée au bureau de New York et établie en 1946, l'ONU s'est dotée d'un Institut de recherche, Instraw (UN International Research and Training Institute for the Advancement of Women). C'est Ecosoc (le Conseil économique et social) de l'ONU qui est l'organisme le plus important du point de vue des femmes, car c'est lui qui est chargé de recevoir les recommandations de la Commission sur le statut des femmes et de les amener devant l'assemblée générale, l'exécutif de l'ONU.

En sus des organismes créateurs de politique, et chargés du suivi des conventions, et des conférences destinées à faire le point sur le degré de mise en œuvre des conventions, l'ONU a élaboré deux plans d'actions quinquennaux : l'un 1990-1995, l'autre 1996-2000, dont l'objectif est d'accomplir les « Stratégies » de Nairobi au niveau mondial, ce qui signifie, selon l'Introduction au Plan 1990-1995, d'aboutir à « l'élimination de toutes les formes de discrimination basées sur le sexe en l'an 2000 ».

Tous ces organismes qui font partie de l'ONU ont cependant chacun leur spécialité. Avec tous ces comités, ces niveaux de pouvoir, ces conventions, l'ONU est une institution gigantesque, et compliquée. Cela ne semble pas une

bonne raison, cependant, pour l’ignorer totalement, comme l’a fait la Mission française, dont on aurait pensé qu’au contraire l’un de ses rôles était d’expliquer, si sommairement que ce fut, le contexte dans lequel le rapport français et la conférence de Pékin se situent. Le rapport aurait dû, faute d’un exposé, au moins consacrer une partie d’un chapitre au contexte immédiat, c’est-à-dire au statut de ces conventions internationales, aux « Stratégies » de Nairobi, et surtout à CEDAW.

En effet, les « Stratégies » reprennent, en les spécifiant sous l’angle des pays en développement, les objectifs de CEDAW. C’est donc CEDAW qui constitue la référence à laquelle les situations nationales doivent être comparées, et seront comparées par l’ONU. Or, rien dans le rapport français ne laisse deviner, ni que la demande de rapport émane de l’ONU, ni que sa raison d’être est de mesurer une situation nationale par rapport à des exigences internationales qui l’emportent sur les lois nationales – si tel n’était pas le cas, les conventions internationales n’auraient pas de sens et il ne vaudrait même pas la peine de les ratifier.

Les termes de CEDAW, censés être l’objet central du rapport, le critère auquel la situation nationale est comparée, ne sont pas mentionnés : la convention elle-même est passée sous silence. Son existence n’est pas mentionnée. Or non seulement cela prive les lectrices et lecteurs de la mesure par rapport à laquelle évaluer les accomplissements français, mais cela les prive de toute idée de contexte.

L’impression qui se dégage est celle d’un exercice gratuit, ou en tous les cas facultatif, auquel le gouvernement français a bien voulu se livrer, mais sans qu’il y ait des lignes de conduite pour l’établissement du rapport lui-même. Or elles existent : mais puisque CEDAW n’est pas mentionnée, à plus forte raison n’est-il pas mentionné qu’en ratifiant cette convention, la France s’engageait à remplir ses objectifs – et ceci indépendamment des conférences mondiales, car l’un des engagements que les pays signataires contractent, en ratifiant la convention, est de fournir un rapport tous les quatre ans à partir de la ratification. CEDAW est entrée en existence en 1979 suivant sa ratification par vingt pays dont la France ne faisait pas partie, puisqu’elle ne l’a signée qu’en 1983. Donc depuis 1983, la France est censée reporter ses progrès dans la mise en œuvre de la convention tous les quatre ans.

La France a-t-elle fait ces rapports ?

On peut en douter. Le rapport français est très éclairant sur la façon dont la France conçoit ses obligations internationales : elle ne s’estime pas tenue par une

signature, qu'elle ne mentionne pas, à une convention qu'elle ne mentionne pas non plus. Comment pourrait-on croire qu'elle a respecté des engagements dont elle ne dit pas qu'elle les a pris, sur des objectifs dont on ne sait rien ? Ou plutôt, si la France avait respecté ces engagements, au moins en partie, ne le dirait-elle pas ?

La présentation du rapport, et son silence total sur le contexte international qui est la raison d'être du rapport, laisse comprendre, avant même toute lecture substantielle, que si la France s'est conformée aux desiderata de la convention, ce ne peut être que par accident, et par la plus grande des coïncidences. Car si le contenu de la convention n'est pas évoqué au moment de la rédaction du rapport, il y a peu de chances qu'il ait été pris en compte auparavant, comme le guide de l'action gouvernementale qu'il est censé être.

L'ONU, « combien de divisions ? », ou pourquoi faut-il s'en préoccuper ?

On peut se demander quelle importance ont les résolutions de l'ONU, puisque cet organisme, qui dit le droit pour la planète entière, est incapable de faire respecter ses décisions. L'ONU, gouvernement des nations, n'est pas un vrai gouvernement. Son impuissance est, dit-on, si manifeste, particulièrement aujourd'hui, qu'elle ne semble pas même capable de protéger la vie des Casques bleus stationnés en Bosnie, sans parler de remplir sa mission. C'est oublier que la même organisation a été redoutablement efficace dans la guerre du Golfe, puisqu'après tout c'était sur un mandat de l'ONU que les forces américaines surtout, mais aussi françaises, anglaises, canadiennes et saoudiennes ont écrasé l'Irak en trois petites semaines.

Mais surtout, est-ce là la question ? Certes, l'ONU n'a pas les moyens de faire respecter les conventions internationales décidées par l'assemblée générale – à la différence des guerres coloniales décidées par le Conseil de sécurité, conseil dont la composition et les pouvoirs sont le vrai problème.

En résulte-t-il que ces conventions doivent demeurer lettre morte, et qu'on peut se permettre de les passer sous silence, de les considérer comme nulles et non avenues ? Mais pourquoi alors, si tel était le cas, les pays se donneraient-ils la peine de signer ces conventions ? Pourquoi, si l'ONU a si peu d'importance, les États restent-ils à l'intérieur de cette organisation ?

Sans entrer dans un débat qui dépasse largement le cadre de cet article, et les compétences de l'auteure, force est de constater que, si elle ne peut pas imposer ses lois, l'ONU n'en demeure pas moins une institution dont les États ne veulent pas sortir, et dont ils ratifient, bon gré mal gré, les conventions. La France est un

bon exemple de cette conduite. Elle ne mentionne pas CEDAW, et elle l’a ratifiée avec quatre ans de retard, mais elle l’a ratifiée tout de même. La loi internationale devient, en théorie, la loi du pays : c’est vrai non seulement des directives européennes, mais aussi des conventions internationales. L’Europe non plus n’a pas d’armée. Mais elle a, comme l’ONU, des tribunaux, et ces tribunaux sanctionnent, de temps en temps, les manquements des États aux traités. Les condamnations de la France ne font pas la une des journaux, et elles sont rares : les procès, qui doivent être faits par des individus, sont longs et coûteux. Mais la possibilité d’être désavoué par une cour internationale existe, et ce risque constitue en soi une pression sur un État.

Mais faut-il en arriver là ? Certes non. Beaucoup d’États ont modifié leurs lois nationales pour se mettre en conformité avec la loi internationale. C’est le cas en particulier de la France, et de nombre d’autres pays européens, en ce qui concerne les femmes. C’est pour ne plus être en infraction avec les directives européennes que la France a supprimé les mentions « femme » et « homme », ou « mari » et « femme » de beaucoup de ses lois. C’est pour être en conformité avec les directives européennes qu’elle a passé la loi sur le harcèlement sexuel.

Donc, avant même d’être condamnés par un tribunal, les États ont intérêt à mettre leur loi nationale en conformité avec la loi internationale, que cette exigence de conformité résulte de l’appartenance à l’Union européenne ou de la ratification de conventions précises.

Mais, en sus, les conventions internationales – et ceci est vrai des conventions émanant de l’ONU et à plus forte raison des directives européennes – constituent pour les citoyen·nes des instruments de lutte, pour des raisons évidentes. Une revendication de groupe, *a fortiori* d’individu, est facilement ignorée par l’État. Si cette revendication correspond à une convention que le même État a signée, il est tenu tout au moins de s’expliquer.

À ce rôle de force morale supérieure aux États et *a fortiori* aux individus ou groupes de la société civile, l’ONU joint celui de laboratoire de réflexion, et c’est peut-être son rôle le plus intéressant.

L’esprit de CEDAW

On ne peut ici reproduire ni même résumer CEDAW, la « Convention pour l’élimination de toutes les formes de discrimination à l’encontre des femmes ». En revanche il est indispensable de comprendre l’esprit de la convention pour évaluer le rapport français.

CEDAW est issue de la réflexion menée au niveau international, au cours de la

deuxième moitié du vingtième siècle, sur les droits humains, et peut être vue comme un développement du droit international sur les droits humains (Cook 1994 : 251). La même commentatrice, Rebecca Cook, écrit : « la convention des femmes (CEDAW) a pour but de changer la façon dont une moitié de l'humanité traite l'autre et de forcer la moitié dominante à élever la moitié subordonnée au statut fonctionnel d'égales » (Cook 1994 :252). Quelles que soient les réserves que l'on peut faire sur cette formulation, elle résume bien l'esprit de CEDAW, qui a deux caractéristiques majeures du point de vue de l'analyse de la situation des femmes : elle part de l'affirmation que les femmes sont dominées, subordonnées, opprimées ; elle a pour objectifs, indissolublement, l'égalité avec les hommes et la mise en œuvre des droits humains des femmes, ou plutôt *pour* les femmes, car elle ne reconnaît pas de droits humains qui seraient différents selon le sexe.

Ce but général, ou ce principe, est affirmé dans l'article 1 de la convention :

> « Pour la présente convention, le terme “discrimination contre les femmes” signifie toute distinction, exclusion ou restriction faite sur la base du sexe qui a l'effet ou le but d'amoindrir ou d'annuler la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur statut matrimonial, sur une base d'égalité avec les hommes, des droits humains et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel, civil ou autre. »

CEDAW n'est pas qu'une déclaration de principe : outre l'obligation de faire des rapports quadri-annuels, en sus des rapports faits à l'occasion des conférences, elles-mêmes destinées à mesurer le degré d'application de la convention par les États, CEDAW prévoit toutes les échappatoires que les États pourraient invoquer, et les invalide d'avance.

Les principes mis en avant pour l'application de CEDAW dans la convention elle-même et par les commentaires, sont de trois ordres :

- Les États n'ont pas qu'une obligation législative ; ils doivent mettre en œuvre l'égalité par tous les moyens, dont une bonne partie est laissée à leur discrétion et inventivité.
- De façon reliée au point précédent, les États n'ont pas seulement une obligation de moyens, mais aussi une obligation de résultats.
- Les lois ou actions destinées à corriger la sujétion des femmes ne sont pas considérées comme discriminatoires, bien au contraire.

Ainsi les États qui sont tentés de dire : « nos lois ne sont pas discriminatoires, et nous ne pouvons pas faire plus » sont en infraction, car ils doivent tout mettre en œuvre pour faire cesser la discrimination *de facto* ; les États ne peuvent pas non plus arguer qu'ils ont mis en place des mécanismes antidiscriminatoires mais que ceux-ci ont échoué : ils doivent trouver les moyens de réussir ; enfin

les États ne peuvent pas invoquer la non-discrimination légale contre les mesures positives, car la convention leur fait obligation de mettre en œuvre ces mesures d'« action positive », appelée en France « discrimination positive ».

Issue des droits humains, la convention est interprétée selon les développements des droits humains. Ces interprétations, cette jurisprudence si l'on préfère, ont permis de clarifier le sens de plusieurs mots ou principes. Ainsi, avec le passage du temps, de nouveaux principes sont apparus, qui explicitent ou affinent les principes de la convention, et renforcent son interprétation radicale.

La convention et son interprétation sont remarquables en ce qu'elles se situent toujours du côté de l'égalité substantielle et refusent tout formalisme : ainsi les lois qui sont *sex-neutral* – rédigées en langage neutre – sont cependant jugées discriminatoires si elles échouent à donner des chances égales aux femmes ou aux petites filles dans la réalité. La jurisprudence affirme que *dans une situation d'inégalité un traitement égal est discriminatoire*, allant ainsi plus loin que la seule permission de « mesures de rattrapage ».

En ce qui concerne l'obligation de résultats, les États sont tenus responsables de la conduite non seulement de leurs administrations mais de toute personne morale et privée qui est dans leur juridiction : il est de leur responsabilité d'inciter et de sanctionner par tous les moyens dont ils disposent « et d'arriver au résultat que cette discrimination privée ne se reproduise plus » (Cook 1994 : 237).

Enfin les États ne peuvent pas arguer ni de lois – puisqu'ils sont censés avoir des lois non-discriminatoires – ni de coutumes, qu'elles soient sociales ou religieuses, pour excuser la non-application de l'obligation d'égalité (Tomasevski 1994 : 24, 107). En d'autres termes, ils ont l'obligation de changer non seulement les lois, mais aussi les coutumes non-légales qui sont un obstacle à l'égalité ou une source de discrimination, et ceci quel que soit le degré d'autorité que les coutumes en question revêtent dans leur société[3].

Ainsi la spécificité culturelle n'est plus une excuse ou un prétexte que des États peuvent invoquer – encore qu'ils puissent faire et fassent des réserves quand ils signent les conventions – pour soit ne pas appliquer la convention, soit ce qui est encore plus grave, lui donner un sens particulier. Consciente que le « statut » ou l'« égalité » peuvent être et sont interprétés différemment selon les cultures, l'ONU cherche à trouver des critères qui soient valables interculturellement, et qui tendent à devenir une définition « objective » des mots employés, face aux interprétations particulières des cultures.

Cette recherche est considérée comme faisant partie de sa mission par l'ONU :

le Comité des droits humains estime que les termes de l'ICCPR (International Covenant on Civil and Political Rights) sont indépendants de toute signification particulière ou des définitions de dictionnaires, mais ont un sens autonome (donné dans la convention elle-même). Ceci est vrai de CEDAW aussi (Cook 1994 : 234).

Cette recherche de définitions « non-culturelles » – ou non-spécifiques – est intéressante non seulement pour les chercheur·es en sciences sociales, confrontés au problème du relativisme culturel, mais pour les féministes, et pas uniquement celles qui travaillent au niveau international, car à l'intérieur d'une même société, des différences d'appréciation considérables existent sur ce qui constitue une liberté ou une oppression, sur le sens de l'égalité ou du statut. Déjà en 1973, un rapporteur spécial de l'ONU, définissait le statut – et donc l'amélioration du statut des femmes – comme mesurable par *le degré de contrôle que l'individu(e) a sur sa vie, et donc son accès aux ressources culturelles, économiques, qui permettent l'autonomie* (Pietila & Vickers 1994 : 124).

Le développement de la doctrine des droits humains, et l'extension conceptuelle de ceux-ci pour englober, non plus seulement les droits civils et les droits politiques mais aussi les droits économiques et sociaux, ont fait progresser l'interprétation de CEDAW, de même que les réflexions sur ce que signifie un statut égal pour les femmes ont contribué à ce que les droits humains incluent maintenant l'autonomie de la personne et sa base, l'autonomie économique.

Enfin, quoique CEDAW dise dès 1979 que le statut matrimonial – mariée, célibataire, veuve, divorcée – ne doit pas être pris en compte, l'interprétation de CEDAW a pris de plus en plus en compte que le « privé » et plus -particulièrement le mariage, étaient les lieux sociaux où les droits des femmes étaient le plus souvent bafoués, qu'il s'agisse de leurs droits économiques ou de leurs droits à ne pas être victimes de violence, et la tendance est aujourd'hui à ne plus respecter cette barrière de la famille devant laquelle s'arrêtaient les premières définitions des droits humains, mais au contraire à mettre l'accent sur la violence maritale et les façons de la condamner et de la combattre. Ainsi il s'agit à la fois d'une interprétation beaucoup plus extensive des droits humains – la violence était auparavant définie principalement comme la violence d'État – et d'une compréhension de la violence conjugale comme non pas un problème mineur ou « privé » mais comme une violation des droits fondamentaux de la personne. En 1993, à la Conférence sur les droits humains de Vienne, une Déclaration sur l'élimination de la violence contre les femmes a condamné la violence privée au même titre que le viol et la violence d'État (Pietila et Vickers,

1994 : 144).

Approche féministe et approche en termes de droits humains

La problématique développée au cours des décennies dans les instances des Nations unies et qui transparaît dans les objectifs des documents – « Stratégies », « Déclaration » et CEDAW – est très semblable à celle des féministes. Ce n'est pas un hasard. Tous ces documents n'ont pas jailli de la tête des bureaucrates : si les différents bureaux des Nations unies en ont fait les rédactions finales, c'est sous la pression sans relâche des organisations non-gouvernementales internationales que les projets – à commencer par celui de l'année internationale des femmes et de la décennie des femmes – ont été adoptés.

L'un des aspects les plus intéressants de cette problématique des droits humains de l'ONU est qu'elle court-circuite, en apparence du moins, le débat égalité-différence. En réalité, bien que ces documents ne mentionnent jamais ce débat, on peut voir par le résultat final de cette réflexion, c'est-à-dire par les résolutions elles-mêmes, et plus particulièrement encore par les solutions proposées à des problèmes concrets, qu'on examinera avec le rapport français, qu'ils y occupent une position bien définie.

Cette position est bien différente de celle adoptée par le rapport français. Dans le débat féministe, on oppose en général les positions « égalitaires » aux positions « différentialistes ». Mais, en réalité, toutes les positions prennent parti sur l'égalité et sur « la différence ». Elles donnent seulement des pondérations et des rôles différents à ces notions, et ces différences peuvent atteindre la définition même des notions. Par exemple, il est faux de dire que le féminisme radical ignore la différence, comme il est faux de dire que le féminisme de la différence n'a pas d'opinion sur l'égalité, si l'on prend ces notions dans un sens assez large pour les faire dialoguer, ou au moins les comparer. L'égalité non plus ne fait pas partie du vocabulaire du féminisme radical, et ceci ne signifie pourtant pas que les féministes radicales soient indifférentes à l'inégalité. Il serait plus juste de dire qu'elles ont refusé ce terme comme étant trop marqué par le caractère formaliste du concept habituel d'égalité.

Si l'on s'attache à dégager diverses combinaisons possibles entre égalité et différence, en prenant en compte les définitions différentes de chaque terme, on aboutit à trois grandes positions « idéal-typiques », dont on peut rapprocher les positions des acteurs sociaux réels.

1) Ce qu'on appelle en France « l'école de la différence » propose l'égalité dans la différence, en raison d'une conception de la différence sexuelle comme

non seulement biologique mais essentielle : donnant son essence à l'individu tout entier, dictant ses dispositions, valeurs, et vocation sociale. Pour cette école, il peut y avoir égalité, et il doit y avoir égalité dans la valeur socialement accordée à ces deux essences. Mais elles sont radicalement différentes et doivent le rester. Le problème pour les femmes est de trouver l'essence – parfois cachée – de la féminité, et de rétablir l'équilibre avec l'essence masculine qui est socialement dominante. Cette surévaluation de l'essence masculine est la raison pour laquelle les femmes sont opprimées : non seulement parce que leur essence n'est pas appréciée dans un monde où les valeurs sont celles de l'autre principe, mais parce qu'elles ne peuvent pas se réaliser pleinement, ne pouvant réaliser leur essence. Les moyens de l'égalité sont d'abord et quasiment exclusivement symboliques et culturels : il s'agit de revalorisation de la féminité. Cette revalorisation exige deux droits différents : aux droits des hommes, conformes à la masculinité, doivent s'ajouter, comme droits équivalents, c'est-à-dire aussi respectés tout en étant différents, des droits des femmes.

2) Une autre combinaison des notions d'égalité et de différence pense la différence sexuelle comme n'impliquant pas une essence à proprement parler, mais une détermination du social par le biologique ; cette détermination cependant n'est que partielle, elle ne détermine pas des « essences », mais seulement des rôles sociaux différents. L'égalité est un principe, mais elle est conçue comme égalité formelle : les inégalités entre les femmes et les hommes sont pensées comme découlant de rôles sociaux différents eux-mêmes pensés comme découlant de la nature. Il n'est donc pas question de « corriger » ces inégalités qui ne sont d'ailleurs pas vues comme telles, ou si elles le sont, qui sont vues comme inévitables. Le rôle du droit est de ne pas *ajouter* à cette différenciation naturelle. *Le résultat est un droit qui dans sa formulation est a-sexué mais qui est fondé sur un modèle masculin – correspondant à la situation actuelle des hommes – par rapport auquel les femmes sont désavantagées.* C'est aussi l'objectif de ce droit : de donner aux femmes une « égalité de chances », toutes choses étant présumées égales par ailleurs, et de renvoyer sur le domaine de la nature le fait, considéré comme incontrôlable, que toutes choses ne sont pas égales par ailleurs.

3) Dans la position généralement adoptée par les féministes, l'égalité est vue comme devant être formelle *et* réelle : mesurée à des critères concrets, comme la place dans l'échelle sociale, le niveau de rémunération, le degré d'autonomie. *Les différences ne sont pas niées, au contraire, mais elles sont vues comme appartenant à deux ordres bien distincts : d'une part les différences biologiques,*

qui sont perçues comme des différences individuelles, i.e. comme n'ayant ni plus ni moins de signification que les autres différences physiques entre individus, et qui ne sauraient, pas plus que les autres différences individuelles, puisqu'elles sont le lot commun de l'humanité, justifier des inégalités de sort ; *d'autre part, les différences de rôles et de places sociaux, qui sont vues comme construites par le processus de domination. La recherche est celle d'un droit véritablement universel,* qui ne discrimine pas sur la base du sexe, ou de tout autre trait physique individuel ; mais qui considère toutes les autres différences comme des discriminations ou des effets de discriminations et qui œuvre à les corriger.

Pour résumer, la première position considère l'égalité sous l'angle de l'*équivalence,* à réaliser entre deux systèmes de valeurs, et principalement sinon uniquement dans le monde des valeurs ; la deuxième la considère sous l'angle de l'*équité* : il s'agit d'égaliser les chances des individus, étant compris que leur inégalité naturelle donnera des résultats inégaux, mais justes puisque non dus à une action explicitement discriminatoire du droit ; seule la troisième configuration peut vraiment être appelée *égalitaire,* qui exige de trouver les sources réelles des inégalités, perçues comme non-naturelles, et de les éliminer.

Cette troisième position est la perspective adoptée par la problématique des droits humains, dans les documents (« Stratégies » et CEDAW) mais surtout dans les interprétations qui en sont faites dans les commentaires réalisés par des féministes.

On verra que cette perspective n'est pas du tout respectée par *le rapport français, qui adopte plutôt la deuxième perspective, celle de l'équité.* Les différences entre les deux perspectives sont immenses. *La perspective de l'équité refuse d'envisager un rôle actif de la loi et de l'État pour mettre fin aux inégalités* ; pour pouvoir refuser ce rôle actif, elle refuse de critiquer l'égalité formelle, de voir que l'universalisme abstrait de la loi, telle qu'elle est pour le moment, reconduit et conforte les différences de rôles entre les sexes ; et pour pouvoir refuser de faire cette critique, elle refuse également de constater que ces différences entre les rôles sociaux ne conduisent pas à des statuts égaux mais à des statuts inégaux.

Les plans et l'idéologie de l'État français sur les rapports de sexe

Une nouvelle politique ?

À ce sujet, il faut dire tout de suite que le rapport eut été le même, rédigé par un gouvernement socialiste. Certes, la droite a « droitifié » la première allocation parentale d'éducation et elle l'a étendu au deuxième enfant ; c'est bien le moins

que la droite soit un peu plus à droite que la gauche, quand la gauche n'est pas plus à gauche que la droite.

Mais les principes qui gouvernent les gouvernements depuis 1983 sont les mêmes : le néolibéralisme. Dominique Strauss-Kahn, ministre socialiste de l'industrie, a fait cette réponse célèbre au *Wall Street Journal* en 1993. À la question « Qu'est-ce qui va se passer si la droite l'emporte ? », il répondit : « Rien. Leur politique économique ne sera pas très différente de la nôtre » (*The Wall Street Journal Europe,* 18 mars 1993). Et c'est dans ce cadre que la politique des sexes se dit maintenant, mais se disait déjà dans le gouvernement Rocard, et se faisait avant.

Ce qui constitue une nouveauté dans le gouvernement actuel, c'est qu'il vient de produire un autre rapport, le rapport dit « Minc » destiné à fournir un plan mais aussi une base intellectuelle, « philosophique » (Minc 1994 :85), à ce qui est, selon Ignacio Ramonet : « la traduction en termes idéologiques à prétention universelle des intérêts… du capital international » (Ignacio Ramonet, « La pensée unique », *Le Monde diplomatique,* janvier 1995).

Ce détour, qui s'intitule vertueusement « Le devoir d'équité », oppose l'équité à l'égalité. Or l'équité est, dans le langage ordinaire et dans le langage philosophique, synonyme de justice. Mais l'équité, c'est-à-dire la justice, n'est pas forcément synonyme d'égalité, ni d'ailleurs de son contraire. Un partage égal n'est pas forcément juste, si la chose à partager doit plus au travail de l'un que de l'autre. Ce principe pragmatique bien connu du droit successoral, le rapport Minc en fait un principe philosophique valable universellement : en règle générale, en dehors des « inégalités injustes et inefficaces » (Minc 1994 : 88), qui doivent être éliminées, la justice, sans parler du dynamisme, exigent l'équité, qui est devenue un euphémisme pour l'inégalité. L'égalité est impossible. Et pourtant, on dirait, chargée de fautes qu'elle est, qu'elle a existé : « Soit nous subissons le changement et… sous couvert d'une philosophie éternellement égalitaire, la France sera de moins en moins égale. Soit nous le maîtrisons et acceptons des réformes qui substituent le principe d'équité au tabou de l'égalité… » (Minc 1994 : 177).

Quelqu'un qui viendrait de Mars, ou trouverait le rapport Minc miraculeusement préservé de la destruction après une catastrophe nucléaire, croirait que la France de 1994 a été plongée dans le marasme économique parce que les balayeurs y gagnaient autant que les PDG, les femmes de ménage autant que les présentatrices de télévision. Que cet hypothétique inconnu se rassure ! On ne voit donc pas, étant donné le niveau confortable – pour le dynamisme et

l’efficacité – d’inégalité qui existe, à quoi servent les diatribes mincoises. Et pourtant, elles servent : à délégitimer tout projet de société qui dénonce les inégalités. Car même la recherche d’égalité – Minc a garde de parler d’égalité, il parle d’égalitarisme, mais comme si c’était la même chose – est coupable : non seulement elle est inefficace « en termes économiques » mais elle est inefficace en ses propres termes ; elle aboutit à une « France de moins en moins égale ». La conclusion paradoxale à laquelle tend cette phrase, c’est que l’équité, qui recherche l’inégalité, en produit moins que la recherche d’égalité. CQFD.

Oui, l’équité comprise comme cela, réinterprétée par la droite comme signifiant non seulement une divergence possible, mais une divergence *nécessaire* d’avec l’égalité, est un concept dangereux, et d’ailleurs ces apologues du pragmatisme ne forgeraient pas sans raison une arme idéologique.

On a vu apparaître – suscité par la France ? – le mot d’« équité », substitué à celui d’égalité, à Vienne, à la conférence préparatoire à la conférence de Pékin sur les femmes.

Ce nouveau – enfin, pas si nouveau – cadre philosophique, préside aux buts économiques poursuivis depuis maintenant plus de dix ans d’une façon consciente et explicite et les légitime : la « modernisation » de l’économie. Je n’en ferai pas la description, car tout le monde peut en voir les résultats : résultats présentés comme « inévitables », dus à une « économie » qui marche – ou ne marche pas – toute seule, et foudroie les simples mortels tel un *deus ex machina.*

Les femmes sacrifiées : effet de la crise économique ou souci de protection des hommes ?

Est-ce que l’absence totale de projets pour feindre au moins de poursuivre une politique d’égalité entre les sexes peut être attribuée à ce contexte idéologico-économique ?

Certes, le néolibéralisme explique le développement programmé du temps partiel : il faut « dégraisser » l’emploi, continuer de le dégraisser, et partager les revenus du travail, toujours diminués en pourcentage par rapport à ceux du capital, entre de plus en plus de gens.

Mais cela n’explique pas que ce soient les femmes qui, non seulement dans les faits, mais dans les théories et les projets, fassent les frais de l’opération. Certes, il est question dans le rapport sur les femmes, de rendre le temps partiel plus acceptable par les hommes aussi : parce qu’on a besoin de plus de temps partiels qu’il n’y a de femmes (et on a besoin de plus de temps partiels parce qu’on a

besoin de moins de temps complets). Mais les emplois à temps plein qui demeureront, car il en demeurera, seront bel et bien, comme ils le sont déjà, réservés aux hommes.

Pourquoi le sacrifice des femmes ? Là aussi, il faut faire un détour, cette fois par ce qui serait nécessaire pour appliquer réellement la loi sur l'égalité professionnelle, et chercher pourquoi la loi n'a pas été pourvue de « dents » comme disent, cette fois, les Anglo-Saxons.

Tout début d'application de la loi aurait été confronté au fait, abondamment démontré depuis vingt ans, que la différence de salaires à poste égal ne compte que pour une petite part de la différence globale entre les salaires des femmes et ceux des hommes. Vouloir appliquer l'égalité professionnelle dans les faits aurait donc forcé à se pencher sur la structure de l'emploi, et à réaliser que l'emploi, comme les sociologues féministes ne cessent de le répéter, est sexué. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'il ne sert à rien, comme les premiers gouvernements socialistes l'ont fait, de prétendre que les femmes ne sont pas assez bien formées : elles sont en réalité surqualifiées. La réalité c'est qu'il y a deux marchés du travail, un pour les femmes et un pour les hommes (Maruani & Reynaud 1993 : 16-26, 68), et que même là où des emplois de femmes n'existaient pas, on en crée. La segmentation du marché du travail n'est pas un héritage : c'est un principe actif qui opère sans cesse et recrée de la sexuation, de la discrimination, qui est en somme bâti pour cela. La structure n'est pas une chose : c'est un mouvement, et un mouvement qu'on n'a pas jusqu'ici, adéquatement analysé, peut-être parce qu'on ne veut pas admettre qu'il trouve son origine en dehors du marché du travail.

Prendre en compte sérieusement la segmentation du marché du travail, et en particulier la segmentation sexuée, qui n'est pas la même que les autres, implique de prendre en compte tous les facteurs qui influent sur l'offre d'emploi (par les employeurs) pour les femmes, et la situation sociologique globale dans laquelle évolue cette offre d'emploi : prendre en compte les maris, les femmes et les employeurs. Les femmes au foyer font partie de cette équation. Tout ce travail gratuit pèse sur le marché de l'emploi féminin, mieux : le constitue comme marché de l'emploi féminin. Et cette pesanteur est-elle due uniquement aux « femmes au foyer » ? Non. Les « femmes qui travaillent » – sous-entendu qui travaillent au dehors (de leur famille) – travaillent aussi dans la famille, et gratuitement.

Mais reconnaître ce travail gratuit qui constitue la famille comme lieu d'exploitation pour les femmes : voilà atteinte la limite de l'objectivité

scientifique de la majorité des chercheurs. Une somme considérable d'énergie est dépensée pour construire des représentations idéologiques qui contournent l'analyse du travail domestique, et permettent ainsi d'en faire perdurer la réalité. Le rapport apporte sa pierre à cette construction idéologique. Mais avant de discuter comment il rationalise le sort qu'il réserve aux femmes, il faut examiner ce qu'est ce sort.

Double journée, demi-salaire : la « nouvelle » forme du patriarcat

Avec la généralisation du temps partiel (déjà 25 % des emplois tenus par les femmes sont à temps partiel, contre 3 % des emplois tenus par les hommes, Maruani et Reynaud : 59), on arrive à une « conciliation » tenable entre travail payé et travail gratuit. La division du travail et des ressources entre hommes et femmes prend un visage différent, mais par des changements internes à chaque groupe, sans changement dans les rapports entre le groupe des femmes et celui des hommes.

Dans la période qui est en train de s'achever, la moitié des femmes ne travaillaient qu'à la maison, l'autre moitié travaillait et à la maison et au dehors, dans des emplois à plein-temps. Aujourd'hui, de plus en plus de femmes cherchent ou trouvent un emploi, de telle sorte qu'on peut imaginer que dans quelque temps, le taux d'activité des femmes sera quasiment égal à celui des hommes. Mais parallèlement, d'une part, ces demandes d'emploi plus nombreuses sont moins satisfaites – en 1990, 16,5 % des femmes dites « actives » sont au chômage, contre 9,7 % des hommes (Insee, Emploi et recensement, calcul de l'auteure) – et d'autre part, les emplois occupés sont transformés autoritairement par les employeurs en temps partiel.

La somme de travail journalière des femmes est la même, et s'accroît peut-être : « dès que la femme passe au temps partiel, il y a… dynamique tendant vers le retour au partage des rôles le plus traditionnel » (Kergoat 1984 : 203), et les femmes gagnent deux fois moins que les hommes. « Des centaines de milliers de femmes travaillent pour beaucoup moins que le minimum vital » (Margaret Maruani, communication à la journée d'études de l'IPEFF, 14 janvier 1995). Mais comme le montre le remarquable travail de Kergoat, les effets du temps partiel ne se comptent pas seulement en heures et en charge de travail : même quand il est « choisi », le temps partiel est un choix contraint par la contradiction sociale entre le désir d'emploi des femmes et le fait que « rien n'a bougé… ni sur le plan du partage des tâches domestiques, ni sur celui des conditions de travail et des carrières professionnelles » ; et il aboutit à une « invisibilité

croissante et du travail salarié… et du travail domestique » (Kergoat 1984 : 206 ; 204). Bientôt ce sort sera celui de la majorité des femmes salariées, une minorité réussissant une percée dans les emplois de cadres.

L'écrasante majorité des femmes travaillera au dehors : gagnera quelque argent, donc une mesure d'autonomie, mais pas assez cependant pour pouvoir subvenir à leurs besoins, pas assez pour être indépendantes. Et elles paieront comme aujourd'hui leur dépendance de l'accomplissement des tâches domestiques : en somme qu'est-ce qui aura vraiment changé ? Pour les femmes mariées ou concubines, très peu, et pour les hommes, rien, et c'est exactement ce qu'ils veulent. Il n'y a que les femmes qui sous-estiment la valeur d'usage de leur travail gratuit. L'acharnement mis par les hommes à empêcher qu'elles gagnent assez pour être indépendantes montre qu'ils tiennent à chaque minute du travail domestique accompli par les femmes.

Ce qui change en revanche pour les femmes en général, c'est que de plus en plus de femmes sont seules – après séparation – avec pas de salaire ou un salaire dérisoire, pour élever des enfants, dont elles ont, en sus de la charge matérielle, la charge financière entière, et que ceci est un facteur de paupérisation des femmes.

On ne voit pas pourquoi ce modèle, qui devient, avec des variantes, celui de toute l'Europe, changerait, si les États mettent tout leur poids, qu'on aurait tort de sous-estimer, dans la bagarre pour le maintien – par la modernisation – du patriarcat, et, que ce soit implicitement ou à mots à peine couverts, tel le gouvernement français, se sont donnés pour mot d'ordre : « double journée, demi-salaire pour les femmes ».

Les femmes en tant que « personnes déplacées »

La phrase-clé du rapport, reprise et dans l'introduction d'Hélène Gisserot et dans le bulletin de la Mission, a déjà été citée : « Les femmes… paient au prix fort leur investissement hors de l'espace féminin traditionnel ». Cette phrase n'est pas ridicule, dans ses termes mêmes. Mais d'où viennent ses termes ? Ils semblent anodins parce qu'on les a entendus mille fois. Mais quel est leur avant, quels sont les présupposés qui rendent ces termes, cette image possibles ?

Les femmes viennent d'ailleurs ; elles n'étaient pas là « avant », elles viennent d'arriver. C'est l'image des femmes qui « débarquent sur le marché du travail ». Et toujours depuis dix ans tout au plus : la même phrase aurait pu être écrite en 1984, en 1974, en 1964, en 1954. En somme, c'est une population autre, une population immigrée : d'ailleurs Mitterrand appelait les femmes « les immigrées

de l’intérieur ».

Comment arrive-t-on à pouvoir proposer cette image renversante d’une population femelle fraîchement débarquée dans la société française ? En prenant au sérieux, et littéralement, la métaphorisation spatiale des institutions, métaphorisation qui permet de cacher leur nature institutionnelle, sociale et non naturelle. Le « privé » et le « public », souvent considérés comme des catégories naturelles d’analyse, comme des réalités tangibles – le pain, la table, le privé, le public, le cru, le cuit –, sont encore plus naturalisés par l’image spatiale. Image qui ne résiste pas à la réflexion : mais une expression consacrée n’est justement pas soumise à l’examen ; au contraire, c’est elle qui guide la pensée.

Pour le rapport, le travail gratuit des femmes dans la famille s’appelle « choix », « aspirations » « spécificités liées au sexe », parfois « responsabilités familiales », jamais « travail gratuit ». La famille est un mot qui n’apparaît pas (« Pensez-y toujours, n’en parlez jamais »). Elles sont jugées moins disponibles pour le travail payé puisqu’elles aspirent à concilier vie familiale et vie professionnelle, il est donc normal qu’elles « paient… cet investissement (par)… un cumul ». Ce qui est proposé, c’est non pas de voir ce cumul comme une double exploitation, mais de leur rendre ce choix – du cumul – un peu plus facile, par exemple en les exploitant un peu plus encore dans la sphère du travail payé, en les excluant du travail à plein-temps. *Tout se paie, « les femmes paient » est la théorie de l’équité, c’est-à-dire de la juste inégalité.*

Mais la même métaphorisation spatiale peut avoir pour effet de présenter comme « égales » les conditions sociales des catégories ainsi ethnicisées – transformées en populations séparées et autonomes. Les femmes sont les égales des hommes, comme les Bororo sont les égaux des Nambikwara, chacun sur leur territoire. Évidemment, quand elles quittent ce territoire, quand elles « sortent de leurs foyers » pour « envahir le monde du travail » – qui est, lui, doublement spatialisé, comme monde à part, et seul endroit où il s’effectue du travail – c’est une autre histoire… Ainsi passe-t-on, par la migration territoriale, de l’équivalence – l’égalité dans la différence – à l’équité.

Cette représentation territoriale de catégories sociales qui sont en réalité des catégories hiérarchiques d’une part, et d’autre part hiérarchisées par l’effet d’un principe de différenciation interne, et non à la suite d’improbables migrations de populations unisexuées, cette représentation n’est pas nouvelle : c’est une vision réactionnaire, et c’est la vision du sens commun. « L’homme de la rue » ne peut pas, d’une main (tant qu’à spatialiser les métaphores…) opprimer les femmes, et de l’autre concevoir cette action comme une oppression.

Ce sont ces représentations que les sciences sociales – ou au moins certaines – contestent, et auxquelles elles opposent des explications radicalement autres, par exemple : le public et le privé sont des créations sociales, et des créations sociales simultanées, l'une des catégories créant l'autre et réciproquement, et non des lieux naturels harmonieusement juxtaposés comme le Bassin parisien à la Montagne bourguignonne. Mais ces théories, finalement assez répandues, semblent totalement ignorées des auteurs du rapport. On y chercherait en vain trace d'une connaissance de ce qui est considéré comme des acquis des sciences sociales.

Égalité, équivalence et équité

Si l'on revient à la typologie proposée plus haut entre équivalence, équité et égalité, on voit que *la métaphorisation spatiale permet d'osciller toujours entre une théorie de l'équité et une théorie de l'équivalence.* La vision des femmes « envahissantes » débouche sur une théorie de l'équité : les femmes ont moins que les hommes, parce qu'elles ne sont pas sur leur territoire ; elles paient le prix de leur invasion, ce qui est normal, juste, équitable. Ce qui est suggéré, c'est qu'avant, elles étaient dans l'équivalence : l'égalité dans la différence, le chacun chez soi, et qu'elles peuvent retrouver cet heureux état grâce au gouvernement qui va « revaloriser les activités assurées jusqu'alors essentiellement par les femmes à titre bénévole dans le cadre domestique et bien au-delà » (rapport, p. 91).

En effet, dans cette vision territoriale et non-conflictuelle des rapports de sexe – sauf lorsqu'une des populations envahit le territoire de l'autre –, un lieu en vaut bien un autre. Dans la phrase « espace féminin traditionnel », on trouve la connotation que les femmes possèdent cet espace, on retrouve l'idée familière du sens commun qui fait de la femme la « maîtresse » de la maison. Ainsi, dans la « tradition », *quand chacun était chez soi, les hommes dans le public, le travail, et les femmes dans le privé, la maison, aucun des sexes n'avait rien à envier à l'autre : une équivalence est postulée dans le rapport entre ces deux domaines*, équivalence qui rend les femmes et les hommes égaux.

On voit aussi que l'équivalence et l'équité trouvent leur expression dans une même image, qui exprime en termes spatiaux – le territoire –, la même idée de la différence essentielle entre les sexes, qui en font des populations au moins potentiellement séparées.

Équivalence et équité sont deux formules de justification de l'inégalité, deux rationalisations différentes, et même contradictoires ; et on ne peut comprendre

l'utilisation des deux dispositifs idéologiques opposés si on ne connaît pas les plans gouvernementaux qui prévoient deux situations pour toutes les femmes.

En effet, l'équivalence, qui est la revendication de « la » différence, postule que les domaines et les activités des femmes et des hommes sont si différents qu'ils sont incommensurables, tout en étant, en partie en raison même de leur incomparabilité, de même valeur pour l'humanité ou la société. Cette incommensurabilité du « féminin » et du « masculin » permet, exige même, qu'ils ne soient pas mesurés à la même aune, et que leur valeur égale ne soit pas récompensée dans le même monde, mais que cette égalité reste dans le monde des valeurs immatérielles. L'équivalence permet de reconduire le travail gratuit des femmes, bien qu'elle ou parce qu'elle réclame une revalorisation symbolique de la gratuité (Duroux 1995).

L'équité en revanche, situe tous les termes qu'elle évalue dans le même domaine : celui du monde matériel et des compensations tangibles. Dans ce dispositif, il est reconnu que les femmes ont moins : c'est parce qu'elles *méritent* moins.

Ainsi, d'un côté elles sont égales en valeur idéelle, et de l'autre elles méritent moins dans le monde des rétributions matérielles : l'utilisation de ces deux dispositifs correspond aux deux modes simultanés de mise au travail des femmes en général et de chaque femme en particulier. Un dispositif s'applique au travail gratuit dans la famille, l'autre au travail à temps partiel dans le monde de la rémunération.

Si l'équité se présente comme une « juste inégalité », l'équivalence, elle, se présente comme une égalité globale entre deux domaines ou principes. Cependant, dans la mesure où elle est conçue, et elle est toujours conçue, comme se déployant uniquement dans le monde des idées ou des valeurs, et où elle est exclue du monde matériel ou l'ignore, elle incorpore une inégalité fondamentale : l'un des deux domaines, le masculin, reçoit sa valorisation et du monde idéel et du monde matériel, l'autre principe, le féminin, ne la reçoit que du monde idéel. C'est une situation d'asymétrie radicale, qui peut contenter « le féminin », mais qui ne saurait satisfaire les femmes.

Ces arguments sur l'équivalence et l'équité ne sont pas inventés par le rapport français. Sans être vieux comme le monde, ils sont passablement connus. Ce qui est étonnant, ce n'est donc pas la nature des arguments, mais le fait que figure dans le rapport cette réfutation terriblement banale des thèses sur l'égalité (encore que pour être juste, on repère un léger glissement, au cours des cent dernières années, dans les arguments utilisés pour faire avaler aux femmes leur

position seconde, de la symbolique de l'amour à l'amour du symbolique). Que les gouvernements, qui n'ont pas essayé de réaliser l'égalité entre les sexes dans le passé, n'aient pas l'intention de le faire dans l'avenir, n'est pas pour surprendre. Mais on se serait attendue à ce qu'ils le prétendent tout au moins. Au lieu de cela, ils fournissent un plan de perpétuation de l'inégalité, et une justification idéologique de ce choix.

Différence et droits humains : où le rapport français ne réalise pas la quadrature du cercle

Mais l'optique de la différence – équité ou équivalence – peut-elle conduire au même résultat, en ce qui concerne les droits fondamentaux des êtres humains, que celle de l'égalité ? Est-elle, comme on se le demandait au début, un « autre chemin » vers le même but ?

L'équivalence postulée entre le « domaine des hommes » et le « domaine des femmes » conduit à transfigurer la famille, lieu d'oppression des femmes, en son contraire : en lieu de pouvoir des femmes. Mais comme on sent que ce postulat ne suffit pas tout à fait, l'affirmation que cette équivalence existe déjà est accompagnée de l'affirmation qu'elle devrait exister. D'où le va-et-vient, dans une contradiction qui ne se connaît pas elle-même, entre le mythe du « pouvoir des femmes » et le vœu pieux, sans cesse renouvelé, et sans cesse ridicule, de « revaloriser » ce domaine. La revalorisation demandée cependant n'appartient pas à l'ordre du réel mais à celui du symbolique. Autrement dit elle débouche sur le paradoxe qui est inscrit de façon intrinsèque dans la démarche de la différence. Car comment peut-on sérieusement envisager de « revaloriser » – de donner de la valeur – à ce qui justement n'en a pas – au travail gratuit ? Comment, dans un monde où existe un domaine de la valeur matérielle, et où ce domaine est dominant, faire exister dans l'égalité un domaine où la valeur matérielle n'a plus de valeur ? Comment dans un monde où tout symbole a son équivalent marchand, où toute utilité sociale trouve ou est censée trouver sa compensation matérielle, penser que la « valeur sociale » va se passer de support matériel ?

Et si cela était possible, ce que ce n'est pas, dans aucune société, cela serait-il désirable ? Traduisons ce souhait en images concrètes : en admettant qu'on leur donne la gloire, les femmes seraient-elles satisfaites, et devraient-elles l'être, de travailler seulement pour la gloire, alors que les hommes travaillent pour la gloire *et* pour des compensations matérielles ?

Mais surtout, que devient la question de la dignité de la personne, de son

autonomie ? *Qui peut encore soutenir que l'autonomie personnelle puisse se passer d'une indépendance économique ?*

Inutile de le dire, les mots « autonomie », « indépendance » n'apparaissent jamais dans le rapport.

Or *ces mots sont le fondement des conventions de l'ONU* sur les droits humains, et en particulier de CEDAW (la Convention des femmes). Le rapport ne peut les évoquer parce qu'il ne prévoit pas de laisser les femmes obtenir les conditions matérielles de l'autonomie.

Et cependant qu'il conteste, explicitement en ce qui concerne l'égalité, implicitement en ce qui concerne les droits humains, les buts des conventions signées par la France, il ne propose pas de contestation théorique de ces buts. Cela se comprend : *la voie de la différence ne mène pas à une équivalence réelle, mais à une équivalence postulée, non seulement entre des situations matérielles inégales mais entre des valeurs contraires ; elle ne peut conduire qu'à un relativisme où la dépendance est proclamée aussi désirable que l'indépendance, la pauvreté aussi désirable que la richesse, etc.*

Or le rapport français ne propose pas une théorie alternative des droits humains, qui feraient de l'autonomie de la personne une valeur relative et non pas la valeur universelle qu'en fait l'ONU. Il ne propose pas une théorie du relativisme culturel, ou sexuel, qui rendrait l'autonomie bonne pour les hommes mais mauvaise pour les femmes, ni une théorie du relativisme absolu qui rendrait chaque chose et son contraire également bonnes. Il n'ose ni prétendre que sa théorie différentialiste est une « autre voie » pour réaliser les mêmes valeurs, ni s'attaquer ouvertement à la base même des droits humains : le postulat qu'ils sont bons et valables pour tout le monde.

Ainsi, contrairement au rapport Minc, le rapport sur la situation des femmes en France manque à donner une base philosophique à sa vision de l'avenir souhaitable pour les sexes. Ceci ne signifie pas que cette vision soit originale, ou inexplicable, bien au contraire.

En effet, si l'on tente de trouver une explication à cette tentative théorique, on ne peut la trouver que dans le domaine de la realpolitik. Si le rapport français a décidé de ne pas voir la famille comme une institution où s'accomplit du travail gratuit, et qui est donc forcément en rapport avec les institutions où s'accomplit du travail payé, s'il substitue à une théorie de l'égalité des dispositifs idéologiques sur l'équité et l'équivalence, c'est que le gouvernement français, celui-ci mais aussi les précédents, veulent faire perdurer cette structure sociale, par laquelle la moitié de la population travaille deux fois plus que l'autre et

gagne deux fois moins. La plus radicale des fractures dans la société française – le déni des droits humains à une moitié de la population – n'est même pas mise en cause : s'agirait-il d'une de ces inégalités « justes et efficaces » ? Sans doute. Pour l'autre moitié de la population. Car grâce à cette institution globale du patriarcat, l'autre moitié gagne des services gratuits qu'elle n'entend pas perdre. Elle le sait d'ailleurs et le dit : « Reconnaître les spécificités sexuelles comme un facteur de richesse » (rapport, p. 80).

C'est au nom de cette autre moitié – la moitié masculine – que parle le rapport. Et cette autre moitié est très unie dans la défense de ses privilèges ; la solidarité masculine n'est pas un vain mot : que ce soit en gouvernements, en syndicats, en employeurs, en maris, la vaste majorité des hommes sont tous d'accord et tous complices. C'est à cette fraternité que toutes les femmes qui essaient de provoquer quelques changements sur le terrain se heurtent (voir la communication de Christiane Doré à la journée de travail de l'IPEFF). *Ce qu'on appelle à tort les « mentalités », c'est la conscience des hommes de leurs intérêts en tant qu'hommes – leur conscience de genre,* in-nommée mais très réelle (Devreux 1995).

Si le rapport français échoue à fonder en théorie sa contestation des buts ultimes des conventions internationales, il réussit pourtant à ne pas donner de réponse à l'ONU. Questionné sur son action pour l'égalité, il répond par une défense de l'équité et de l'équivalence : il répond à côté[4]. Il prend le parti des hommes sans qu'une voix dissidente se fasse entendre, et comme si c'était le parti de la société française tout entière : « Intégrer l'approche féminine en tant que facteur bénéfique *pour la société dans son ensemble* » (rapport, p. 80 ; c'est moi qui souligne). Quand on traduit le code : « approche féminine » en heures de travail sous-payé et en heures de travail gratuit, on se doute qu'elle est bénéfique pour certains. Le gouvernement français a pu faire son rapport comme s'il n'y avait jamais eu de mouvement féministe, comme si les arguments sur « le masculin », « le féminin » et les « spécificités » de chaque sexe n'avaient pas été contestés, ridiculisés, par tout un mouvement social (Combes 1995).

Cette évacuation du féminisme, et la faiblesse réelle du mouvement, qui laisse *de facto* les mains libres aux gouvernements, n'est pas le seul signe de la régression de la société française, suivie ou menée par son État.

Et il faut que le gouvernement se sente vraiment les mains libres, tant vis-à-vis de l'ONU que vis-à-vis de l'opinion nationale, pour produire un rapport qui, non content de ne pas répondre sur la question de l'égalité, constitue un *véritable plaidoyer pour l'inégalité.* Que ce plaidoyer soit incomplet, ou insatisfaisant

théoriquement, qu’il ne soit pas assorti d’une théorie du relativisme qui permettrait de le fonder, n’est qu’une maigre consolation ; il échoue à fonder philosophiquement l’inégalité de droit, mais il justifie l’inégalité de fait : or celle-ci existe, c’est là où elle a l’avantage.

1. Ce chapitre est une version abrégée de « Égalité, équivalence et équité : la position de l’État français au regard du droit international » publié dans *Nouvelles Questions féministes,* n° 1, 1995. Je tiens à remercier Danièle Kergoat, qui a eu la gentillesse de me passer ses notes, ainsi que Françoise Armengaud, Danièle Combes, Anne-Marie Devreux et Ghaïss Jasser dont les commentaires m’ont été précieux.

2. On n’a pas cité tous les sujets non-traités, par exemple les lesbiennes ; ni tous les sujets mal-traités, par exemple les femmes immigrées. La façon dont les études féministes sont traitées – présentées comme appuyées par l’État, disposant de vingt centres de documentation (les centres de documentation des CIDF, Centres d’information sur les droits des femmes, sont traités comme des centres de recherche !), et en même temps méconnues – ne sera pas une surprise pour celles et ceux qui ont vu souvent la question abordée dans nos pages.

3. L’article 16 en particulier, qui concerne l’élimination de la discrimination contre les femmes dans toutes les matières relevant du mariage et de la famille permet d’interroger les lois et les pratiques judiciaires et réglementaires qui continuent de faire du mariage, en dépit de l’égalité formelle maintenant inscrite dans tous les codes civils occidentaux, un droit d’exception. Pour ne donner qu’un seul exemple de sa capacité critique, cet article permettrait de remettre en cause le fait que l’État français ne traite pas le travail des femmes de commerçants, d’artisans et de professionnels libéraux comme du travail au noir ; qu’il n’exige pas que les maris se comportent comme des employeurs, non seulement en ce qui concerne les cotisations sociales, et particulièrement la retraite, mais en ce qui concerne le versement d’un salaire. « En raison de son potentiel radical de transformer les rapports conjugaux et familiaux traditionnels, il est devenu l’un des articles les plus contestés de toute la convention » (James 1995 :569). En fait, cet article 16 peut être vu comme la base légale à partir de laquelle mettre en cause tout le droit dérogatoire du mariage, et demander le retour du droit des gens mariés dans le droit commun (et l’élimination du droit spécifique des gens mariés), ce qui serait une façon de s’attaquer au travail gratuit des femmes, l’autre étant par l’autre bout, c’est-à-dire par la question des rémunérations, du marché de l’emploi et de l’égalité professionnelle. Exploitation dans la famille et exploitation sur le marché du travail sont si inextricablement liées qu’il est sans doute plus sage de les attaquer par tous les côtés à la fois, plutôt que de choisir un angle unique présupposant une direction univoque de causalité.

4. La droite américaine – en particulier la Fondation Olin – finance maintenant des livres antiféministes. Dans l’un des derniers, *Who Stole Feminism ?* (New York, Simon & Schuster, 1994), Christina Hoff Sommers, dans son attaque contre ce qu’elle appelle les « féministes du genre » (*gender feminists*), demande le retour à un féminisme de l’équité (*equity feminism*) : ne revendiquant que l’égalité formelle devant la loi. La position du gouvernement français participe donc, à sa façon, d’un mouvement international. La Commission du statut des femmes était si furieuse de la légèreté de l’un des rapports français que Véronique Neiertz, bien qu’elle n’en ait pas été responsable, a dû aller s’en expliquer en personne à New York en 1992.

Genre et classe en Europe[1]

L'oppression des femmes n'est pas nouvelle, et le féminisme non plus. Dans ce qui suit, j'essaierai de décrire la forme actuelle que prend en Europe l'oppression des femmes, et plus précisément les défis auxquels est confronté le mouvement féministe en France aujourd'hui. Évidemment, « décrire » n'est pas exactement ce que je vais faire : toute description est forcément une analyse. Et toute analyse se fonde forcément sur des théories et des concepts, implicites ou explicites. En introduction, je parlerai brièvement des concepts que j'utilise pour cette analyse.

Celle-ci ne sera pas exhaustive. Ayant dressé un tableau sommaire de la situation économique des femmes en France aujourd'hui, je la mettrai en rapport avec l'une des autres facettes de l'oppression patriarcale : le contrôle du corps des femmes. Il est nécessaire de comprendre comment les différentes facettes de l'oppression s'articulent, à la fois pour appréhender le phénomène global qu'est le genre – concept que je vais expliquer – et pour des raisons politiques : menaces sur l'emploi et menaces sur le droit à l'avortement sont perçues par le mouvement féministe comme les enjeux actuels de sa lutte. Ensuite j'examinerai quelle est la politique de l'État français sur ces questions, ce qui est aussi une façon d'appréhender le rôle de l'État dans le système de genre.

Dans une dernière partie, je poserai l'hypothèse que les thèmes conservateurs qui défendent la famille dite traditionnelle et qui valorisent la « fonction maternelle » des femmes trouvent un écho parmi les femmes elles-mêmes ; et que de surcroît ces thèmes ne séparent pas clairement les féministes des non-féministes ; cette valorisation de ce qui est construit comme la « spécificité féminine » a été historiquement et reste aujourd'hui un courant important du -féminisme.

En conclusion, je poserai la question de savoir si le féminisme peut continuer à jouer sur les deux registres, d'un côté celui de l'unicité de l'espèce humaine et de l'universalisme des droits et de l'autre celui de la spécificité des groupes humains et donc des droits.

Marxisme et féminisme

Mon analyse est fortement ancrée dans le paradigme marxiste, ou en tous les cas dans ce que j'ai choisi d'en retenir, et que j'appelle le matérialisme. Quels sont les éléments que j'ai choisi d'en retenir, de ce paradigme que j'ai reçu beaucoup plus de l'air du temps au début que de la lecture des textes de Marx,

que je n'ai abordés que dans un deuxième temps ?

D'abord, la démarche que j'appelle « holiste » (Delphy 1995b), et qui n'est peut-être pas particulièrement marxiste : l'idée que le tout préexiste aux parties. Si elle n'est pas particulièrement marxiste, cette démarche est cependant particulièrement illustrée dans l'œuvre de Marx, où les classes sont le produit d'une dynamique de domination et d'exploitation, et ne préexistent pas à l'instauration de ces rapports. Ensuite, mais d'une certaine façon on pourrait dire que c'est contenu dans le holisme, ou devrait l'être, l'idée de l'historicité de toute formation sociale et de toute domination. Enfin, l'idée que cette domination procède par des moyens matériels et a des finalités matérielles. Quels sont les résultats auxquels, pour faire vite, je suis arrivée, et quels sont les concepts que j'ai développés ?

Mon point de départ, résolument holiste, est que l'on ne peut pas penser les femmes et les hommes, et leurs situations respectives, comme indépendantes l'une de l'autre ; qu'elles sont au contraire, complémentaires, et que la figure de l'homme n'existerait pas sans la figure dominée de la femme. Donc que l'on ne peut pas penser la situation des femmes comme un « retard ». Que l'on ne peut pas penser non plus l'inégalité entre les sexes comme le résultat d'un handicap « naturel » des femmes, pas plus que l'on ne peut penser la situation des prolétaires, ainsi que les conservateurs la pensaient au 19e siècle, comme le résultat de l'infériorité biologique des individus formant les classes laborieuses. C'est ici que l'historicisme du marxisme s'oppose au naturalisme et aux analyses se prétendant marxistes et incorporant peu ou prou de ce naturalisme.

Suivant le troisième principe que j'ai choisi comme matérialiste, j'ai décidé de chercher l'origine de la situation des femmes dans les conditions matérielles qui leur sont faites, et en particulier dans les conditions de production de leur propre vie.

Quels sont en revanche les éléments que j'ai choisi de ne pas retenir, ou pourquoi j'appelle mon analyse matérialiste et non marxiste ? L'analyse marxiste traditionnelle était bourrée de défauts et particulièrement de non-marxismes, ou de manquements aux principes du matérialisme : nombre d'oppressions étaient ignorées, et celles qui étaient reconnues étaient soit analysées en termes idéalistes ; on parlait du « retard des mentalités », soit non expliquées ; ainsi ce qu'on appelait la « surexploitation des femmes » sur le marché du travail était attribué au capitalisme, mais sans qu'on sache pourquoi le capitalisme visait particulièrement les femmes – sinon en raison d'une propension spontanée des femmes à être surexploitées –, bref on revenait implicitement à la thèse du

handicap naturel. En somme, l'analyse de Marx ou des marxistes était indigente : soit inexistante, soit insatisfaisante. En particulier, le domaine de la famille était complètement négligé. L'inégalité des rapports entre conjoints – ou concubins – était niée : seuls les patrons exploitaient les femmes. Et pas plus que les conservateurs, les marxistes ne reconnaissaient le travail domestique comme un travail. Ce n'est pas seulement par adhésion au matérialisme que j'ai concentré mon travail sur le travail domestique. L'entrée des femmes dans l'« industrie publique » – tant vantée par Engels comme facteur de libération – ne les avait pas libérées. Il fallait chercher autre chose pour expliquer leur sujétion, et beaucoup de féministes se sont mises à réfléchir sur les rapports familiaux et en particulier sur les rapports économiques dans la famille. D'autre part, il s'agissait pour moi à la fois de chercher les bases matérielles de l'oppression des femmes dans les conditions de production auxquelles elles sont soumises, et par production j'entends la production de sa propre vie, c'est-à-dire la façon dont on la gagne ; et du même coup, de trouver une base explicitement sociale de la subordination d'un « sexe » (les guillemets indiquent la distance que je prends par rapport à la dénotation naturaliste du terme) à l'autre. Les critiques du sort que Marx a réservé aux femmes dans ses analyses abondent (voir en particulier celle de McKinnon 1989 : 3-60). Marx a en fait très peu parlé des femmes, au contraire d'Engels. Marx, en ce qui concerne les divisions de sexe, était, et c'est la critique principale qu'on peut lui adresser, résolument naturaliste, en d'autres termes résolument non-marxiste. C'est donc l'un des paradoxes du féminisme matérialiste que l'on doit penser avec la méthode de Marx contre les conclusions de Marx, paradoxe qui est finalement assez fréquent dans l'histoire des idées. Étudiant le travail domestique, j'ai créé le concept de mode de production domestique. Depuis le début cependant, je me suis aperçue que cette exploitation, qui constitue selon moi les femmes, en tant qu'épouses et concubines, et les hommes, en tant qu'époux et concubins, en deux classes opposées (Delphy 1970), ne rend pas compte des autres oppressions des femmes, sauf à adopter une démarche fonctionnaliste. D'autre part, dès 1984, je me suis rendu compte que l'exploitation du travail domestique des femmes ne suffisait pas à rendre compte même de leur exploitation économique. Aujourd'hui, mes analyses, d'abord violemment combattues par des marxistes autant que par des non-marxistes sont moins controversées : l'existence d'un mode de production domestique, et plus généralement la possibilité que coexistent dans une même formation sociale plusieurs modes de production, est acceptée par beaucoup. Le travail domestique a été reconnu comme un travail, et son accomplissement par

les seules femmes comme une exploitation – encore qu'il subsiste des résistances à cette analyse. D'où l'hypothèse, que j'ai faite en 1984 (Delphy 1984), que le genre, qui est à la fois la partie construite du sexe – ou la compréhension du sexe comme construit – et un système hiérarchique et dichotomique, est la résultante de plusieurs systèmes d'oppression, dont l'exploitation économique n'est qu'une. D'ailleurs, des féministes que l'on peut qualifier de matérialistes, comme Dworkin ou McKinnon, ne mettent pas l'économie mais l'exploitation sexuelle au centre de leurs analyses, comme mobile ultime. D'autres, comme Walby (Walby 1990 : 20), qui se revendique matérialiste, identifie six structures patriarcales : le mode de production patriarcal, les rapports patriarcaux sur le marché du travail, les rapports patriarcaux dans l'État, la violence masculine, les rapports patriarcaux dans la sexualité, et les rapports patriarcaux dans les institutions culturelles. Bien que j'aie moi-même formulé cette hypothèse de l'interaction de plusieurs structures, cette liste me semble plus une énumération de problèmes que de structures à proprement parler d'une part, et d'autre part, cette énumération met sur le même pied des domaines et des mécanismes ; et bien que, comme beaucoup de gens, j'aie renoncé au cours du temps à chercher une cause unique, ou un « facteur déterminant en dernière instance », je pense qu'il faut, sans pour autant établir des causalités univoques, tendre à articuler de façon forte les facteurs, ce qui peut signifier de les hiérarchiser.

C'est à cet exercice que je vais me livrer en examinant les rapports entre l'exploitation économique des femmes en France aujourd'hui, et un aspect de l'oppression dans le « domaine » de la sexualité, l'interdiction de l'avortement. Je souhaite montrer, au terme de cette analyse, que l'opposition à l'avortement peut être analysée de deux façons : comme étant en contradiction totale avec tout projet de libération des femmes, ou comme étant au contraire en continuité avec une certaine conception de la libération des femmes, ou plutôt de leur revalorisation comme groupe. Cette dernière conception a été historiquement propagée par de nombreuses tendances féministes, que les historiennes appellent « maternalistes » à la fin du 19e siècle et au début du 20e siècle. Ces courants sont toujours présents, dans le féminisme que l'on a appelé de la différence ou de la « féminitude » (Peemans-Poullet 1994 ; Bard 1995 ; Stetson 1991), bien qu'ils aient évolué au cours du temps.

J'espère, au cours de cet article, faire comprendre ma conception des rapports entre classe classique et genre. En fait, cette question se subdivise en deux. 1) La question des rapports entre capitalisme et patriarcat, qui sont uniquement des

systèmes : ces systèmes, imbriqués dans la réalité empirique contemporaine, sont analytiquement distincts. 2) Mais les concepts de classe et de genre renvoient d'une part aux systèmes qui les sous-tendent, le capitalisme et le patriarcat ; et d'autre part à l'appartenance individuelle des personnes à l'un ou l'autre côté des catégories dichotomiques formées par la mise en œuvre de ces systèmes.

Dans le mode de production patriarcal, et dans la mesure où les femmes ne sont que dans ce mode, ce qui était vrai de nos sociétés il y a un siècle et continue de l'être dans nombre de sociétés non-occidentales, les femmes ne sont dans les classes classiques que par le biais de la position de classe de leur mari, comme objets. Et si l'on se tient à une définition marxiste orthodoxe de la société comme étant nécessairement mais aussi suffisamment décrite par la division en classes, on arrive à la conclusion, que m'a dite un ami marxiste orthodoxe, que les femmes, ne pouvant être ni hors des classes – puisqu'il n'existe rien d'autre –, ni dedans – quand elles n'y ont pas de position propre, c'est-à-dire pas de travail rémunéré –, ne sont donc nulle part, ce qui est embêtant pour nous et contraire à l'évidence des yeux de tout le monde. Conceptualiser le patriarcat et le système de genre, c'est donc simplement donner une place théorique à un phénomène, l'existence des femmes, qui est -empiriquement incontestable. Par ailleurs, dès lors qu'elles occupent une place sur le marché du travail, les femmes sont aussi dans le système de classes classique. À quelle place, c'est ce que nous verrons.

La forme spécifique de l'exploitation économique des femmes dans les pays industrialisés aujourd'hui

On ne peut pas comprendre le travail salarié des femmes sans prendre en compte l'exploitation domestique : ce « travail des femmes » forme un tout (Chabaud, Fougeyrollas et Sonthonnax 1985), bien qu'il utilise deux mécanismes différents. Les chercheuses féministes insistent sur le fait que le marché du travail n'est pas purement capitaliste : il est aussi patriarcal (Kergoat 1982), et que réciproquement le patriarcat, en tant que structure économique, n'a pas qu'une localisation – la famille – mais deux : la famille et le marché du travail. Les théories classiques, c'est-à-dire patriarcales, font ce lien en « expliquant » le sous-paiement des femmes sur le marché du travail par leurs « charges familiales », charges qui induiraient un moindre investissement dans le travail payé, ou une moindre qualification. En réalité les femmes ont été, depuis le début de l'industrialisation, soit poussées hors du travail ou de certains travaux par les hommes – tactique de l'exclusion – soit maintenues dans les

emplois inférieurs et mal payés – tactique de la ségrégation (Walby 1986, 1990 ; Hartmann 1978, 1981 ; Finch 1983). Cette tactique des hommes organisés, dans des syndicats locaux ou nationaux, tactique soutenue par l'État et les employeurs, est moins visible aujourd'hui, mais n'a pourtant pas disparu (Maruani 1989 ; Cockburn 1983). Certainement, les syndicats ne font rien pour éliminer, ni même réduire la segmentation sexuelle de l'emploi, qui a pour résultats que les femmes qui sont sur le marché du travail sont, dans l'ensemble, payées 30 % de moins que les hommes, dans tous les pays européens.

Cette différence s'explique : par la discrimination pure et simple « à travail égal » – mais il y a de moins en moins de travaux « égaux », c'est-à-dire appelés de la même façon qu'ils soient occupés par une femme ou par un homme ; par la ségrégation verticale : les femmes dans chaque profession ou catégorie socioprofessionnelle occupent les positions les plus basses ; par la ségrégation horizontale : l'existence de branches où il n'y a que des femmes, et où sont la majorité des femmes, et qui sont globalement sous-payées. Mais cet écart moyen (qui varie selon les catégories socioprofessionnels), est calculé sur une base horaire – ou mensuelle « corrigée » –, bref comme si tout le monde travaillait autant. Il ne tient aucun compte du temps partiel, et ne reflète pas la différence entre le salaire rapporté à la maison par un homme et par une femme. La différence globale de rémunération entre les femmes et les hommes salariés, étant donné que les femmes travaillent moins d'heures quand elles travaillent – la différence entre les masses salariales – est donc bien plus considérable que celle qui est usuellement présentée, et elle n'est pas documentée.

On ne connaît pas non plus les différences de rémunération entre les femmes et les hommes dans les professions indépendantes ou libérales. Mais surtout, on ne connaît pas la différence globale des revenus par sexe, qui ne peut manquer d'être influencée par le fait qu'entre 3 à 4 millions de femmes en France n'ont aucun revenu. Ce sont les « femmes au foyer ». Parmi ces femmes au foyer, ou « inactives », une bonne partie travaille gratuitement non seulement à la maison, pour la consommation de la famille, mais aussi pour le marché : femmes d'agriculteurs, de commerçants, d'artisans, de médecins, d'architectes, parfois femmes de salariés : de représentants, d'universitaires, etc. Le produit de leur travail est bel et bien porté et vendu sur le marché, mais pas par elles. Il est vendu comme le travail du mari, et elles n'ont aucun droit sur le revenu engendré par leur travail. Aucun salaire, ni aucun droit à une retraite. Leurs droits à la sécurité sociale, qu'il s'agisse d'assurance-maladie ou de retraite, sont dits « dérivés » ; ils sont en effet dérivés de leur statut de « personne à charge » –

au même titre que les enfants – de l’homme du couple. Cette appropriation totale de la force de travail des femmes (et parfois des enfants), je l’ai appelée le mode de production domestique (Delphy 1970), et j’en ai fait en 1970 la base économique du patriarcat. C’est le mode de production le plus répandu à l’échelle mondiale : la majorité de la population travaille dans des structures familiales patriarcales, c’est-à-dire dont le produit est accaparé par le chef de famille mâle. En Occident, ce mode de production est articulé avec le mode de production capitaliste pour produire l’exploitation économique des femmes. La segmentation par genre est un trait structurel du marché du travail, et non un trait adventice.

Quand une partie, qui va de 30 % à 80 %, des femmes, est incluse dans le marché du travail, comme en Europe, le mode de production domestique « pur » – c’est-à-dire l’appropriation pure et simple du travail des femmes contre leur entretien – recule, et un mode « mixte » devient dominant. Dans ce mode mixte, les femmes travaillent au dehors et gagnent donc une mesure d’indépendance, mais, quand elles sont mariées ou en concubinage, au prix d’une charge de travail considérable, car elles ne sont pas pour autant exemptées de leurs « responsabilités » domestiques. Elles en font seulement un peu moins que les femmes au foyer, celles qui sont dans le mode de production domestique pur. Ainsi, l’indépendance qu’un homme a au prix de 8 heures de travail par jour, doivent-elles l’acheter au prix de 11 à 12 heures de travail par jour. Et encore ne s’agit-il pas exactement de la même indépendance : elles ne sont pas payées autant, et elles dépendent plus du revenu monétaire de leur mari qu’il ne dépend du leur, ce qui est mis en évidence quand les couples divorcent. Les femmes au foyer, celles qui sont dans le mode de production domestique « pur », travaillent globalement moins que les femmes « actives » (seulement 50 heures par semaine), mais au prix d’une dépendance totale. Ainsi l’exploitation patriarcale est-elle constituée d’un mélange de surexploitation « capitaliste » – c’est-à-dire prenant place sur le marché du travail, mais selon des mécanismes patriarcaux – et d’exploitation domestique (mode de production domestique), celle-ci à son tour étant caractérisée par la dépendance personnelle (vis-à-vis d’une personne).

En dépit de ces conditions structurelles, qui rendent tout choix un « mauvais » choix, les femmes depuis quinze ans se portent de plus en plus sur le marché du travail. Les chiffres montrent que la plupart des femmes préfèrent accroître leur exploitation en termes d’heures de travail pour gagner une mesure d’autonomie financière ; de même les chiffres du divorce montrent que les femmes préfèrent

souvent tomber dans la pauvreté absolue ou relative plutôt que de rester dans une union malheureuse. Aussi limités que soient ces choix, ils représentent cependant objectivement, et pour beaucoup de femmes subjectivement, une amélioration par rapport à l'absence totale de choix des femmes sans travail rémunéré.

De ces deux volets de l'exploitation patriarcale, lequel est le « premier » ? Pour Walby (1986, 1990), c'est le peu d'opportunités sur le marché du travail qui pousse les femmes à accepter un si mauvais « marché » dans le mariage, parce qu'il représente une amélioration du niveau de vie. Certes les possibilités réduites ou inexistantes de gagner sa vie en dehors de la famille forment bien le contexte, le cadre de l'exploitation domestique et peuvent en ce sens être considérées comme premières. Mais par ailleurs, la ségrégation, qui peut aller jusqu'à l'exclusion complète, sur le marché du travail, ne peut s'expliquer par des raisons intrinsèques à la forme capitaliste : si cette situation sur le marché du travail constitue le cadre nécessaire de l'exploitation domestique, elle a aussi celle-ci pour but. Donc en tant que fin objectivement visée par la segmentation du travail, l'exploitation patriarcale – l'exploitation du travail domestique – est première. Par ailleurs, cette question de priorité ne pourrait être résolue que par des comparaisons historiques et géographiques, et ne peut être décidée dans la synchronie. Aujourd'hui, dans les pays occidentaux, les deux systèmes sont adossés l'un à l'autre : ils se confortent et se renforcent mutuellement dans un cercle vicieux dont il est difficile, à un moment donné dans le temps, de trouver l'origine (Delphy 1984).

La dégradation de la situation des femmes sur le marché du travail

Les quinze dernières années ont vu deux mouvements allant en sens contraire : d'une part, la poussée des femmes sur le marché du travail ; d'autre part l'accroissement de la segmentation sexuée, et d'ailleurs de la segmentation tout court du marché du travail. Pour résumer de façon caricaturale l'évolution récente, on pourrait dire qu'alors que les femmes veulent de plus en plus avoir un emploi, elles l'ont et l'auront de moins en moins parce que les principes patriarcaux régissant, de concert avec les principes capitalistes, le marché du travail, ont pour effet que ce sont les femmes qui font les frais de la crise. Et toujours de façon rapide, cette dégradation de leur situation relative sur le marché du travail se caractérise par deux traits : elles sont deux fois plus chômeuses que les hommes, et elles occupent la quasi-totalité des emplois à temps partiel. Cette forme de régulation du marché du travail a été créée

récemment, en France, et elle a été créée pour les femmes. Maintenant, le quart de la main-d'œuvre féminine est à temps partiel en France, la moitié en Angleterre et en Suède (mais en Suède, 80 % des femmes ont un emploi). La flexibilité de l'emploi a été trouvée par un accord tacite entre le patronat et les travailleurs masculins : au lieu de réduire le temps travaillé de tout le monde, ou d'introduire de la flexibilité dans tous les emplois, on met les femmes à temps partiel. On voit bien en quoi consiste cet accord : d'une part cela préserve, au moins pour un temps, et au moins pour une partie, l'emploi à temps plein des hommes, de même que le chômage plus grand des femmes signifie un chômage moins grand des hommes, encore qu'il faille nuancer ce propos. En effet, la création de nouveaux emplois s'est surtout faite dans le tertiaire, et globalement les emplois d'employées « réservés aux femmes » souffrent moins de la crise que les emplois d'ouvriers « réservés aux hommes » : on a là un effet pervers, c'est-à-dire non souhaité, de la ségrégation patriarcale.

Ensuite, la plupart de ces travailleurs masculins sont mariés avec des femmes : ainsi gagnent-ils deux fois avec le même différentiel de salaire. Une fois au grattage, sur le plan de la rémunération, et une seconde fois au tirage sur le plan du travail domestique. Les femmes qui « rapportent » déjà moins d'argent à la maison, même en travaillant à temps plein, ce qui est utilisé par les hommes pour résister aux demandes de partage du travail ménager, n'ont plus, quand elles sont à temps partiel, aucun pouvoir de négociation ; non seulement leur apport financier au ménage est encore réduit, mais leur « temps libre » (sic) est augmenté. Et en effet, avec le travail à temps partiel, les contributions déjà maigres des hommes au travail ménager cessent complètement, tandis que le travail ménager des femmes s'accroît, et que de plus il devient invisible – ainsi d'ailleurs que leur travail rémunéré (Kergoat 1984).

Dans tous les cas de figure les femmes accomplissent le travail ménager. Pour diminuer leur charge globale de travail, elles doivent renoncer au travail rémunéré et donc à l'indépendance ; pour gagner quelque indépendance tout en gardant un niveau de vie correct, elles doivent assumer une double journée. Le choix de vivre seule de leur salaire accompagné de prestations sociales est le choix de l'indépendance : il implique une baisse brutale du niveau de vie, puisque celles qui le font – mères célibataires, femmes divorcées – ont un niveau de vie très bas, et doivent, quand elles ont des enfants, cependant accomplir une grande partie de travail domestique. Mais plus aucune part de ce travail n'est appropriée par un homme individuel, ce qui pousse certaines théoriciennes à parler d'une évolution d'un patriarcat « privé » vers un patriarcat « public » – où

c’est l’ensemble des hommes qui bénéficient du sous-paiement et du surtravail des femmes (Walby 1986, 1990).

L’action des gouvernements récents en France

En dépit des promesses du candidat Mitterrand, les gouvernements socialistes ont totalement failli à changer cette situation structurelle, et ils ont même amorcé la dégradation de la situation des femmes sur le marché du travail – c’est dans les années 1980 que le temps partiel s’est développé sans frein en France où il était quasiment absent (Jenson & Sineau 1995). De plus, ils ont mené une politique « familiale » qui tentait de décourager les femmes d’entrer ou de rester sur le marché du travail (première allocation parentale d’éducation en 1985, entre autres mesures) – on le sait depuis longtemps, toute politique dite familiale est aussi et peut-être principalement une politique de l’emploi. Ils ont rendu lettre morte la loi dite « Roudy » sur l’égalité professionnelle, passée pour rendre la loi française conforme aux directives européennes sur l’égalité dans le travail. Ceci ne saurait étonner, puisque la première action d’un gouvernement réellement concerné par l’égalité eut été de s’opposer à l’accentuation de la segmentation sexuée du marché du travail, avant même de tenter de corriger les inégalités existantes. L’action des différents gouvernements de la France depuis 1983 est en parfaite contradiction non seulement avec les directives européennes mais aussi avec les nombreuses conventions internationales, dont la plus importante est la Convention pour l’élimination de toutes les formes de discrimination à l’encontre des femmes, passée par l’ONU en 1979 et ratifiée par la France en 1983. On a vu revenir le mot magique de « conciliation » entre le travail et la famille, mot sexué s’il en est, qui est discriminatoire en lui-même car on sait qu’il ne s’adresse jamais aux hommes. La loi sur l’égalité professionnelle a été tirée dans le sens vague de la « mixité » des emplois (Junter-Loiseau 1995) et de l’adaptation au marché du travail, en particulier à ses « impératifs » – c’est-à-dire aux demandes patronales – de flexibilité ; elle a donc été réinterprétée dans un sens allant à l’encontre de ses objectifs déclarés. Beaucoup d’autres changements lexicaux et idéologiques ont été introduits par les socialistes (Garnier 1995), allant tous dans le même sens : ce n’est pas qu’à propos des femmes que les mots de justice sociale ou d’égalité ont été soit réinterprétés, soit abandonnés même « au niveau du discours », après avoir été abandonnés depuis longtemps en tant qu’objectifs, si tant est qu’ils aient jamais constitué pour personne autre chose qu’une rhétorique électorale. Avec l’arrivée de la droite au pouvoir, et un rapport de forces encore plus défavorable, les masques sont jetés

aux orties. On invente l'« équité », non seulement différente de, mais contraire à, l'égalité, et le premier gouvernement de la présidence conservatrice (1998) l'applique aux femmes, dans son rapport aux Nations unies publié en 1994. Dans ce rapport, les plans de l'État sont clairs : conciliation travail-famille pour les femmes, encouragement au développement, toujours pour les seules femmes, du travail à temps partiel ou à la sortie pure et simple du marché du travail ; revalorisation symbolique du travail familial et bénévole – c'est en effet la même chose. Le dernier tournant dans cette série de virages à droite, c'est le dévoiement total du service des droits des femmes. Déjà ravalé du rang de ministère en 1983 à un secrétariat d'État en 1996, puis par la droite à un simple « service » rattaché au ministère des affaires sociales, il est en 1995 dirigé par la ministre de la famille (puis à partir de 1998, par la ministre de l'emploi). La famille, dans l'État français, a une signification, et le ministère de la même, une fonction précises : il s'agit d'encourager la natalité et le maintien des femmes au foyer, les deux étant considérés comme synonymes, ou la condition l'un de l'autre pour l'opinion officielle française qui ne tient aucun compte des faits : la Suède, qui a un taux d'activité des femmes supérieur a aussi un taux de natalité supérieur. Mais ce mépris des faits montre que le natalisme, qui reste une préoccupation forte bien qu'irrationnelle des milieux gouvernementaux (Le Bras 1991) toutes tendances confondues, n'est pas la seule explication. La dépendance des femmes est valorisée pour elle-même, comme fondement de la famille. La seule famille concevable pour la droite, et pour les milieux catholiques intégristes, est une famille hiérarchique, où la femme est « entretenue » par l'homme, quitte à ce que pour en être capable, l'homme soit aidé financièrement par l'employeur et par l'État. Les aides de l'État à ce type de famille, en particulier les aides déguisées par la politique fiscale (quotient conjugal), n'ont jamais cessé, et n'ont jamais été dénoncées ou tout simplement - analysées comme telles. La plupart des associations familiales ne luttent pas pour le bien des familles – de tous les membres de la famille – mais pour le maintien du pouvoir, fondé sur le pouvoir économique, de l'homme dans la famille. C'est cette famille que voulait réhabiliter le gouvernement Juppé. Mais « réhabiliter » ? La famille avec papa « gagneur » a-t-elle vraiment jamais existé, cette famille normée a-t-elle jamais été normale au sens statistique ? Selon beaucoup d'historiennes féministes et d'historiens, cette famille est de création récente, et elle est restée, sauf pour les couches bourgeoises, un idéal. Un idéal que l'on a « vendu » à la classe ouvrière, mais que celle-ci n'a jamais eu les moyens de réaliser d'une façon générale ou même significative. En dépit de

l'aide des patrons chrétiens, qui créent au début du siècle le sursalaire du père de famille, ancêtre des allocations familiales, la plupart des familles ouvrières n'ont jamais eu les moyens de se passer de deux salaires. Mais si cette famille où la femme se consacre à sa famille et au travail ménager tandis que son mari travaille à l'extérieur a toujours été minoritaire en nombre, et plutôt restreinte à la bourgeoisie depuis l'industrialisation, la famille patriarcale de petits producteurs était bien la réalité majoritaire avant l'industrialisation ; elle demeure la famille type des « travailleurs indépendants » (au sens large, c'est-à-dire incluant les professions libérales et les agriculteurs). C'est une famille où la femme est effectivement dans la dépendance totale. Mais elle ne peut se consacrer à sa famille et à ses enfants exclusivement, car son travail gratuit est en grande partie absorbé par des productions marchandes échangées par son mari. Ce n'est pas cette famille non-salariale que la droite veut faire revivre ; le nombre de travailleurs « indépendants » (de petits entrepreneurs faisant travailler leur famille et surtout leur femme), sans décroître et disparaître comme on l'avait prévu, stagne autour de 15 % de la population active – 15 % auxquels il faudrait bien sûr ajouter leurs femmes, pour la plupart comptées comme « inactives ». La droite, comme le mouvement ouvrier au 19e siècle et même au 20e siècle, veut promouvoir une famille où la femme se consacre totalement à la production pour la consommation du ménage et au confort du mari.

Actualité du modèle de la « femme au foyer »

En effet, on a sous-estimé la force du rêve de la femme au foyer : invention du 19e siècle, ce modèle continue de se développer parallèlement au, et contre, le modèle de l'« émancipation » des femmes par le travail. Seule une vision linéaire et trop peu conflictuelle de l'histoire – ou confinant les conflits aux rapports entre capital et travail – a empêché les « progressistes » de voir que cet idéal a été et reste bel et bien ancré comme la forme achevée et désirable de l'organisation sociale pour beaucoup de couches sociales. On a aussi sous-estimé que cette famille a été rêvée, et promue dans les discours et les faits, non seulement par les philanthropes bourgeois, mais par les leaders syndicalistes, les penseurs socialistes – au premier rang desquels Marx tout autant que Proudhon – et une partie du mouvement féministe du 19e siècle. La spécialisation croissante des femmes dans les travaux ménagers, le développement de ceux-ci comme « arts », sont concomitants du développement de la notion de « l'éducation » comme un véritable métier, développement lui-même concomitant de l'invention d'une famille « privée » et affectueuse. Tous ces développements culminent dans

la figure de la mère oblative, comprenant ses enfants à mi-mot et se dévouant pour eux jour et nuit. Cette image pieuse, née dans la tête de Jean-Jacques Rousseau et des autres philosophes, et cultivée par les philanthropes et les écrivains tout au long du 18e siècle dans les pays industrialisés, n'a plus rien à voir avec la réalité de la paysanne harassée de travail aux champs, qui même si elle savait quelque chose de la « psychologie enfantine », n'avait pas une minute pour s'en occuper ; ni avec la réalité de l'aristocrate qui confiait ses enfants à des nourrices et à des précepteurs. Cependant, à force d'être invoquée, cette image s'est faite chair : la « mère » est advenue, spécialiste du foyer, et au cours du 19e siècle, une nouvelle division de genre est née, ou plutôt un nouveau contenu a été donné à la division de l'humanité en deux genres. Cette division est toujours hiérarchique, mais elle ne s'appuie plus sur la seule hiérarchie : elle s'appuie sur une division effective du travail, division inconnue dans le mode de production domestique intégral (paysan, artisan et commerçant) dominant avant l'industrialisation, mode qui ne connaît que des inférieurs et des supérieurs faisant en réalité les mêmes tâches. Cette division du travail, justifiée dans la théorie des « sphères séparées », en donnant à la femme-mère un « domaine » propre, est plus valorisante que celle de la femme-à-tout-faire, de « l'aide » qu'elle est et reste chez les « travailleurs indépendants » ; ce qui explique que le modèle de la femme au foyer soit devenu si attrayant pour ces femmes bêtes de somme, en particulier les agricultrices. C'est sur cette figure mythique que beaucoup de revendications féministes du début du siècle vont s'appuyer, c'est sur cette figure que le différentialisme moderne se construit : la femme est d'abord une mère, elle a des dons spéciaux, une mission spéciale, qu'il faut reconnaître et rétribuer – matériellement ou symboliquement ? Là était et reste la question. Cette évolution, rendue ici de façon schématique, n'est pas achevée. Elle se poursuit côte à côte avec la revendication d'un effacement de la division genrée, et ces deux modèles ne partagent pas clairement les féministes des non-féministes. Pour beaucoup d'hommes et de femmes, c'est en tant que mères que les femmes sont à même de revendiquer une place dans la cité : revendiquer des droits sur la base d'une « utilité », c'est certes une démarche très humble, mais cette humilité a ses sources dans l'expérience historique des femmes.

Exploitation économique et interdiction de l'avortement

La répression ou la restriction du droit à l'avortement n'est que l'un des aspects du continuum de la partie que l'on peut, faute d'un meilleur terme, appeler « sexuelle » de l'oppression des femmes. Mais cette oppression sexuelle

est bien plus large que le non-accès à la maîtrise de la reproduction. Avant d'en arriver là – c'est-à-dire à une conception involontaire – il y a la contrainte à l'hétérosexualité (Rich 1981), et tout ce qu'elle comprend, en particulier une définition restrictive et mutilante de la sexualité ; les rapports sexuels forcés, dont le viol « public » n'est que la partie la plus visible, ou la plus choquante. De fait, l'oppression de et dans la sexualité est un territoire qui commence seulement depuis vingt ans à être découvert, et quand on en connaîtra la réelle étendue, cela pourrait changer nos analyses. Des quelques recherches, exclusivement américaines, menées en particulier par Diana Russell (1984), il apparaît que plus d'un tiers de femmes ont été soumises à un inceste ou à un rapport sexuel forcé au cours de leur vie, que la moitié des femmes risquent d'être violées au moins une fois au cours de leur vie ; les violences exercées par les maris et les concubins, et souvent liées au viol conjugal, commencent seulement d'être révélées dans leur banalité ; de même que les violences exercées sur les enfants des deux sexes, et souvent aussi à caractère sexuel, violences beaucoup plus souvent commises par des parents ou des proches que par des étrangers, contrairement à la mythologie populaire qui veut que si un enfant n'accepte pas de bonbons d'un étranger, il sera en sécurité. C'est la famille qui est le lieu le plus dangereux pour les enfants des deux sexes. Le harcèlement sexuel lui aussi ne vient d'être mis au jour que durant ces quatorze dernières années, grâce au travail pionnier de Catharine McKinnon (1991), qui a inventé le terme aux États-Unis. Ce harcèlement constant, insidieux et multiforme – blagues « salées », commentaires sur les formes ou le vêtement des femmes, ou sur leurs « défauts » bien connus, interpellations sexuelles ou injurieuses, ton condescendant, drague, attouchements –, constitue un climat démoralisant pour les femmes dans toutes les circonstances de la vie. La mise au grand jour de cette réalité change notre perception du travail et des liens entre l'oppression économique et l'oppression sexuelle. L'interdiction de l'avortement n'est donc en somme que la dernière touche sadique apportée à l'oppression des femmes dans la sexualité. Les courants intégristes auxquels sont liés certains membres des gouvernements conservateurs au pouvoir dans la majorité du monde occidental, ont fait de l'avortement leur cheval de bataille. Ils lient cette bataille à leur combat pour la famille et pour la loi divine – c'est-à-dire pour la famille de la loi divine, celle où selon Saint Paul, la femme est soumise à son chef. Du point de vue des féministes, leur combat est purement réactionnaire. Leur contestation du droit à l'avortement est une tactique classique de harcèlement et de guerre psychologique. Il peut paraître difficile d'appeler

« psychologique » une bataille dans laquelle l'un des enjeux est la vie et la santé des femmes. Mais pour les anti-avortement, la vie et la santé des femmes sont des « pertes collatérales », comme disent les militaires depuis la guerre du Golfe. Leur premier objectif – et là encore ils ne se distinguent pas tellement des distingués militaires – est de démoraliser les femmes, de leur contester la qualité de personnes humaines à part entière. Ceci est accompli de deux façons quand on renvoie les femmes à l'avortement clandestin : d'une façon directe, puisque la libre disposition de leur corps, le droit à l'intégrité physique, sont déniés à la moitié femelle de la population. Mais aussi d'une façon indirecte quoique très matérielle : car la dignité d'une femme, et donc sa conviction qu'elle est une personne, sont fortement ébranlées par l'expérience des humiliations et des dangers de l'avortement clandestin. Comme le viol, l'avortement clandestin entraîne des souffrances physiques, mais surtout, comme tout mauvais traitement infligé par haine, il brise l'esprit humain. Dans l'analyse que font les féministes aujourd'hui, voilà les buts poursuivis par le combat actuel contre l'avortement : non pas un but nataliste, car l'interdiction de l'avortement ne fait pas remonter les taux de naissance ; non pas un but « humanitaire » car les anti-avortement n'ont que faire de la vie humaine (Delphy 1992). Leur invention du fœtus comme « personne » est purement tactique. Au début du siècle, les femmes étant mineures, incapables civilement et démunies de droits politiques, on pouvait interdire l'avortement sans autre forme de procès. Aujourd'hui que les femmes sont des citoyennes, que leur statut de personne est garanti par toutes les constitutions et les conventions sur les droits humains, à commencer par la charte de l'ONU, il est plus difficile d'attaquer leur droit à l'intégrité physique. C'est pourquoi il a été nécessaire pour ceux qui veulent revenir sur ces droits, d'inventer dans un premier temps un « conflit » d'intérêt, non pas entre l'État et la liberté des femmes, car cela ne marcherait plus, mais entre une personne et une autre : entre la femme et le fœtus promu au rang de personne.

Une autre forme de féminisme ?

Mais il y a une autre interprétation possible à la position des femmes anti-avortement : celle qu'a explorée Andrea Dworkin dans *Right Wing Women* (1982). Pour des femmes convaincues qu'il est inutile et même dangereux de lutter dans un monde d'hommes, ce n'est que dans la spécificité et plus précisément dans le rôle de mères qu'elles peuvent trouver le salut et une place, inférieure certes, mais stable en ce sens qu'elle sera uniquement la leur, dans la société. Refusant ce qu'elles voient comme une concurrence où elles ont perdu

d’avance avec les hommes, elles ne voient de solution que dans la spécialisation : se faire une niche où elles sont irremplaçables. Cette niche, c’est la maternité, c’est-à-dire une construction particulière dans laquelle les capacités reproductives des femmes sont censées aller de pair avec des caractéristiques psychologiques également spécifiques, et avec la vocation non seulement de donner naissance aux enfants, mais de les élever. Dans cette construction, qui est devenue une vulgate non limitée aux milieux traditionalistes, le rôle physiologique procréateur est non seulement associé au rôle social d’éleveuse et d’éducatrice, il en est la base. Ainsi toute attaque, tout refus de la part de certaines femmes « d’assumer » la procréation est-il vu par ce courant de l’opinion féminine comme une trahison mettant en péril leur place dans la société. Cette conception de la répartition des rôles et des pouvoirs entre les sexes, bien que profondément inégalitaire, ne sépare pas cependant clairement les féministes des non-féministes (Delphy 1991) – sans même parler du fait que certaines femmes d’extrême droite s’intitulent féministes. La plupart des historiennes discernent un courant maternaliste (Peemans-Poullet 1994), et plus largement un courant tenant d’un partage strict des rôles, y compris à l’intérieur des mouvements féministes depuis le début du siècle. Les féministes maternalistes sont contre la hiérarchie des rôles : et c’est ce qui les distingue des femmes et des hommes réactionnaires. Mais elles recherchent une égalité entre les groupes, pas entre les individus : « l’égalité dans la différence ». Elles espèrent revaloriser la « part » des femmes, et même la mettre à parité avec la part des hommes. C’est par la spécialisation des femmes, la mise en exergue et l’accentuation de spécificités physiques, psychologiques, morales et sociales, de l’un et l’autre genre – qu’elles identifient au sexe –, qu’elles espèrent rehausser le statut des femmes. La continuité de ces positions avec les théories différentialistes qui font florès aujourd’hui ne peut être sous-estimée. Bien que les différentialistes contemporaines aujourd’hui ne s’opposent pas à l’avortement, il faut rappeler que l’exaltation de la fonction maternelle de « la » femme a conduit les féministes en France en 1920 à approuver, au moins tacitement, le passage de la loi scélérate de 1920 criminalisant l’avortement (Bard 1995) et qu’en Allemagne aujourd’hui, une partie non négligeable des jeunes féministes sont opposées à l’avortement.

Par ailleurs, dans la réalité sociale et les politiques de l’État-providence, un mouvement destiné à soutenir matériellement la famille patriarcale se poursuit depuis plus d’un siècle : du sursalaire masculin, permettant aux hommes d’entretenir leurs femmes, en passant par l’allocation dite de « salaire unique »

(ou « salaire familial » en Angleterre), par les diverses allocations de congé maternel payé, aux aides fiscales pour les foyers à un seul revenu, à l'assurance-maladie donnée aux femmes au foyer pour le prix d'une seule cotisation, celle du mari, l'aide de l'État aux ménages où la femme ne travaille pas se maintient et s'amplifie. À chaque étape historique tout au long de la seconde moitié du vingtième siècle, on assiste à l'extension de prestations de plus en plus généreuses aux femmes au foyer. À elles ou à ceux qui bénéficient de leur travail ? Tout se passe comme si la société éprouvait le besoin de mitiger les conséquences les plus dramatiques de la dépendance inhérente à cette forme de famille. On peut l'interpréter de deux façons contraires : soit comme une conquête des femmes qui travaillent pour les autres ; pour maintenir certaines femmes au foyer, la société serait obligée de réduire, ou à tout le moins de maintenir constant l'écart entre les femmes qui travaillent et les femmes au foyer et ainsi les femmes qui travaillent tireraient les autres vers le haut, pour le bien de toutes. Mais on peut à l'inverse considérer que mitiger les conséquences de la dépendance aboutit à rendre celle-ci plus tolérable, donc à désinciter les femmes de chercher à se procurer les bases de l'indépendance, d'une part, et d'autre part, pénalise celles qui « travaillent » (de façon rémunérée). Il faut à tout le moins se demander si cette égalisation, ou tendance à l'égalisation est une bonne chose. Est-ce que toutes les femmes profitent de mesures qui améliorent le sort de certaines ? Voici une question qui mérite qu'on s'y attarde.

Que signifie : « bon pour les femmes » ?

Les mouvements féministes ont eu tendance à défendre historiquement tout ce qui apparaissait comme « bon pour les femmes », ainsi que ce qui semblait des « droits acquis », sans se demander toujours à quoi exactement c'est bon, et à quel horizon. Ils se sont trouvés et se trouvent ainsi parfois dans la situation de soutenir en même temps des mesures protectionnistes et des mesures égalitaires, ou de défendre également le « droit au travail » et le « droit de rester à la maison ».

Pour départager des politiques qui toutes se disent « bonnes » pour les femmes, il faut à mon sens, utiliser un critère principal : celui de l'indépendance économique, car la dépendance économique et la pauvreté sont les terrains sur lesquels peuvent se développer toutes les autres oppressions. Une partie du mouvement féministe en France met clairement en avant l'indépendance économique.

Aujourd'hui, il s'oppose fermement au « salaire maternel » ou « allocation de

libre choix » promise par le gouvernement Chirac, à tout ce qui peut décourager les femmes de rester ou d'entrer sur le marché du travail. Mais comment cette minorité de féministes peut-elle faire partager cette priorité à une majorité de femmes, tant que le prix de l'indépendance reste si élevé ? *Il faut mieux étudier les trois paramètres – la dépendance, la pauvreté, le surcroît de travail par l'assignation au travail domestique – entre lesquels les femmes doivent arbitrer, à la fois pour comprendre leurs choix, et pour pouvoir tenter d'agir sur l'un ou l'autre, ou sur tous en même temps. Car ce n'est qu'en réduisant le prix de l'indépendance qu'on la rendra un choix possible, donc possiblement souhaitable pour et poursuivi par l'ensemble des femmes.*

Et réfléchir à ce qui précède implique que l'on utilise aussi deux autres critères : celui du court terme et du long terme d'une part ; et celui de l'ensemble des femmes. Bien qu'aujourd'hui une partie du mouvement féministe soit clairement contre une allocation qui, pourtant, améliorerait la vie de nombreuses femmes dans l'immédiat, et donc prenne clairement la perspective du long terme, ces deux critères sont rarement ou jamais utilisés de façon explicite. Et pourtant il faut les utiliser, et non pas seulement pour les propositions nouvelles, mais aussi pour d'autres prestations « familiales » et mesures étatiques. Quel est l'effet de nombreuses prestations et mesures considérées comme des droits acquis, qui confortent en réalité la division du travail entre les genres ? Le « choix » de « rester à la maison », d'une façon temporaire ou durable, qui est subventionné par l'État, en particulier par des mesures fiscales, est considéré comme un droit des seules femmes, ce qui devrait suffire à le rendre suspect. Ne doit-on pas reconsidérer le respect que tout le monde exprime pour ce « choix », et analyser les conséquences qu'il a pour celles qui le font, mais aussi pour celles qui ne le font pas, et pour les objectifs de libération ?

Bien entendu, ce ne sont pas les seules féministes, mais l'ensemble des forces dites progressistes qui doivent s'interroger sur les effets finaux de chaque mesure proposée ou existante, sur chaque proposition de nouveau partage de l'emploi, des ressources, et du temps libre, quant à leurs effets probables sur la division en genres de l'humanité. Jusqu'à présent, les politiques dites d'égalité ont été d'égalité formelle : basées sur l'idée que les femmes ont un « retard » à rattraper par rapport aux hommes, et que l'égalité consiste à leur permettre de faire les mêmes choses que les hommes – d'où l'accusation justifiée qu'il s'agit pour les femmes de s'aligner sur un modèle « masculin » qui pénalise les femmes. En effet, considérer le modèle masculin comme « neutre », c'est oublier qu'il est fondé sur l'exploitation des femmes, et que les femmes non seulement n'ont pas

de femmes à exploiter, mais que tant que l'exemption des hommes du travail domestique n'est pas mise en cause, « l'égalité signifiera donc pour elles la double journée de travail » (Plateau 1995). On ne peut pas « regretter » l'oppression des femmes et refuser de mettre en cause les privilèges des hommes. Et tant que cela ne sera pas clairement énoncé et revendiqué comme la précondition de toute démarche égalitariste, tant que la problématique de l'égalité sera accaparée par une définition libérale qui veut amener les femmes à parité avec les hommes sans toucher au statut de ceux-ci, et correspondra en réalité à ce qu'on appelle maintenant « l'équité » et qui connote une « juste inégalité » (Delphy 1995a), il ne faudra pas s'étonner que beaucoup de femmes continuent de considérer l'égalité et l'universalisme comme autant de duperies et se tournent vers des revendications de spécificité, maternalistes ou non, ce que j'appelle l'équivalence (Delphy 1995a) – y compris en voulant élaborer un « modèle féminin » du travail salarié comme du reste, refusant, comme le féminisme libéral, de mettre en cause le faux universalisme du modèle dit « neutre », mais renonçant aussi à atteindre un véritable universalisme.

Le féminisme devrait choisir entre une démarche universaliste et une approche différentialiste, car les deux ne sont pas compatibles. Cette utilisation éclectique, instrumentale de cadres philosophiques et politiques opposés peut sembler à certaines le signe d'un pragmatisme sans complexes. Mais on peut également estimer que tirer à hue et à dia n'est pas vraiment la façon d'avancer vite.

1. Ce chapitre est une version abrégée de « Marxisme, féminisme et enjeux actuels des luttes en France », publié dans Jacques Bidet & Jacques Texier (eds.), *Colloque Marx International*, Paris, PUF, 1996.

L’invention du « French Feminism » : une démarche essentielle[1]

Le *French Feminism* est un sujet qui laisse tout le monde « coîte » : et tout autant les féministes de France que celles des États-Unis ou d’Angleterre. Il y a beaucoup d’aspects à cette question. D’abord, bien sûr : qu’est-ce que c’est ?

Le *French Feminism* n’est pas le féminisme en France – cela doit être dit d’entrée de jeu. Les féministes en France n’ont pas besoin de donner un nom particulier à leur féminisme, pas plus que les Américaines n’appellent le leur « américain ». La plupart des féministes de France trouvent extraordinaire d’être confrontées, à l’étranger, avec une version de leur féminisme et de leur pays dont elles n’avaient auparavant aucune idée. Les féministes anglaises ou américaines sont soit fascinées, soit irritées, mais toujours intriguées par ce qu’on leur présente, dans les études féministes, comme le *French Feminism* ou la « théorie française ».

La tentative même d’attribuer un contenu spécifique à un mouvement féministe montre que l’on a affaire à une vision extérieure. Avant même que l’on n’examine ce contenu, on sait qu’il ne peut s’agir d’une autodéfinition. Ceci soulève la question du rapport entre la façon dont les féministes en France se voient et la façon dont elles sont perçues de l’extérieur. Ce rapport ressemble au rapport entre observées et observatrices, entre objets et sujets, une question souvent soulevée dans la méthodologie féministe – et pas seulement féministe. Ceci soulève la question de qui a le pouvoir de définir qui, pour commencer : qui a la balle dans son camp. C’est une question importante parce que c’est ce que les féministes en France ont le plus de mal à avaler : qu’un *French Feminism* ait été créé derrière leur dos dans les pays anglo-saxons. Le contenu donné à cette catégorie *French Feminism* est important à cet égard : car le fait que les féministes françaises ne se reconnaissent pas dans l’image qu’on leur montre est une source de profonde irritation. Mais le seul fait de créer une catégorie *French Feminism*, avec un contenu spécifique – quel qu’il soit – retire aux féministes françaises le droit de s’appeler des féministes françaises. Un contenu idéologique – il importe peu à ce stade en quoi il consiste – a été donné à un endroit géographique. Ceci à son tour soulève une autre question : pourquoi les féministes anglo-saxonnes ont-elles estimé nécessaire de spécifier en termes idéologiques les actions et les écrits des féministes de France ? Et, inversement, de donner un label national à un ensemble particulier d’idées ou à une sorte de féminisme ? Dans quelle mesure les frontières nationales sont-elles pertinentes

pour le féminisme – ou d'ailleurs pour d'autres mouvements sociaux et idéologiques – et dans quelle mesure devraient-elles être pertinentes ? Cette question, à ma connaissance, n'a jamais été posée, bien qu'elle soit fondamentale. Et finalement : comment ce qui est connu comme le *French Feminism* a-t-il été construit ? Qui a décidé ce qu'il est et ce qu'il n'est pas ? Qu'est-ce qu'on a mis dans le panier et qu'est-ce qu'on n'y a pas mis ? Ce qu'on enseigne aux États-Unis et en Angleterre comme le *French Feminism* n'a pas grand-chose à voir avec ce qui se passe sur la scène féministe en France, que ce soit d'un point de vue théorique ou d'un point de vue militant. Ceci a été relevé plusieurs fois au cours des dernières années par des universitaires féministes tant américaines que françaises (Delphy 1985a ; Moses 1987). Des protestations de plus en plus vigoureuses se font entendre à propos des distorsions et omissions, volontaires ou involontaires, de la version anglo-saxonne du *French Feminism*. Le but du présent article n'est pas, cependant, de remettre les pendules à l'heure : ce travail est déjà commencé, et bien qu'il faudra probablement autant d'années pour rétablir la vérité qu'il en a fallu pour la déformer, ce processus a commencé avec le brillant travail de Claire Moses (1996 et 1992a). En construisant le *French Feminism*, les auteures anglo-saxonnes ont privilégié un certain courant ouvertement et explicitement antiféministe – la plupart de leurs textes sont consacrés à des dénonciations du féminisme (voir le livre d'Antoinette Fouque de 1995) –, *Psycho et Po*, au détriment de ce qui est considéré par les historiennes, tant anglo-américaines que françaises (Picq 1993), comme le cœur du mouvement féministe ; et ce préjugé tendancieux « a contribué à affaiblir le mouvement français » (Moses 1996).

Les inventrices anglo-saxonnes du *French Feminism* ont aussi, d'une façon persistante, assimilé « les femmes écrivains » avec le « mouvement féministe » (Moses 1996), éliminant ainsi la dimension militante de ce mouvement. Elles ont promu comme « théoriciennes féministes françaises majeures » (Moi 1987), ce qu'elles appellent la « Sainte Trinité » faite de trois femmes qui sont devenues des noms connus de tout le monde américain, et maintenant anglais, des *Women's Studies*, un monde qui est lui-même de plus en plus divorcé du mouvement à proprement parler. Ces noms sont : Cixous, Kristeva, Irigaray. Ceci en dépit du fait, qui n'a jamais été révélé au public non-français, que les deux premières sont totalement en dehors du débat féministe en France – et n'étant pas considérées comme des théoriciennes féministes tout court, peuvent difficilement être considérées comme « majeures » – et en dépit du fait, qui est bien connu et qui a été diversement commenté par les exportatrices américaines,

qu'au moins deux d'entre elles non seulement ne se revendiquent pas comme féministes, mais récusent violemment le terme et parfois le fait du féminisme.

Bien que ces faits soient connus, ils ne sont pas considérés comme un problème. Pourquoi ? « Jamais des Américaines ne mettraient comme figures de proue de leur mouvement des non-féministes » (Ezekiel 1996, 1992). Comment appelle-t-on ce qu'on fait à quelqu'un mais qu'on n'aimerait pas qu'il vous fasse ? Le mot « impérialisme » s'impose. Et c'est d'ailleurs la conclusion de Moses et d'Ezekiel. Elles voient l'impérialisme à l'œuvre dans la construction anglo-saxonne du *French Feminism* ; de plus, elles voient cet impérialisme comme servant des desseins politiques intérieurs (à l'Amérique) : « Les opposantes (au *French Feminism*) ont pris comme cible, non ses propagandistes américaines, mais les Françaises elles-mêmes » (Ezekiel 1996). Il est impossible de récuser l'accusation d'impérialisme : l'impérialisme a rendu possible la construction du *French Feminism*. Il n'est pas possible non plus de nier que le refus d'assumer la responsabilité de ses propres théories est à l'œuvre ici. Je pense que les propagandistes, les « agents » comme Ezekiel les appelle, du *French Feminism*, ont voulu présenter certaines théories comme « françaises » de façon à bénéficier du prestige de ce qui est étranger – et particulièrement français – dans les milieux intellectuels ; et aussi ont voulu s'en distancier, en les présentant comme étrangères, pour ne pas avoir à en répondre, ou pour pouvoir répondre qu'elles ne faisaient que présenter des idées étrangères, ce qui les assurait qu'en outre, leur prétention que ces idées étaient « féministes » ne serait pas mise en cause. Mais bien que l'impérialisme, et les motivations qui poussent à prendre une posture impérialiste, soient au premier plan dans la construction du *French Feminism*, là ne réside pas toute l'explication, loin de là. L'impérialisme est essentiel, mais comme moyen, pas comme fin ultime. Les fins ultimes sont « domestiques » – ont à voir avec le développement ou la mort du féminisme en Angleterre et aux États-Unis – et je pense que ces motivations intérieures (au sens de « politique intérieure ») dépassent largement le désir de « se cacher » derrière les « Françaises ». Ou encore, en d'autres termes, pourquoi était-il nécessaire de se cacher derrière les « Françaises » ? Il me semble qu'il faut d'abord répondre à cette question, et pour y répondre, il faut définir les traits idéologiques qui sont proposés et promus sous le nom de *French Feminism*. Qu'est-ce que ce *French Feminism* dit sur le féminisme, et sur les questions centrales de l'oppression et de la libération que le féminisme pose ?

Mon hypothèse est que la façon dont cette théorie, le *French Feminism*, aborde ces questions – souvent dans un style obscur et pédant qui mériterait une étude à

lui tout seul – est régressive et préjudiciable au féminisme en général, et pas seulement en France, comme l'a noté Eleni Varikas (1993 : 63) :

> « Réduire le féminisme "français" à certaines positions théoriques, ce n'est pas seulement occulter le fait que la majeure partie des luttes féministes ont été menées en dehors et parfois contre ces positions ; ce n'est pas seulement occulter les positions théoriques les plus influentes dans la réflexion féministe en France ; c'est par là même s'empêcher de réfléchir sur les conditions dans lesquelles ces positions multiples ont émergé, sur leur rapport avec une pratique politique des femmes, sur ce qui fait leur acceptabilité sociale et académique, sur leur dynamique subversive. »

Mais avant d'en arriver à cette question, je soumets l'hypothèse que le *French Feminism* n'est pas tant une « construction » – une version biaisée et imparfaite de la réalité du féminisme en France – qu'une invention pure et simple : un énoncé ou une série d'énoncés théoriques qui n'ont qu'un rapport accidentel à quelle que forme que ce soit de la réalité ; que ces énoncés sont hautement discutables, et que c'est pour cette raison qu'ils ont essayé de se faire passer pour « français ».

D'abord, il faut établir que les thèses du *French Feminism*, et donc le *French Feminism* lui-même, ne se trouvent pas dans le corpus de textes auxquels ses propagandistes se réfèrent, mais dans les propres écrits des propagandistes elles-mêmes. En d'autres termes, je veux dire que ce n'est pas seulement ni même principalement dans la mesure où il choisit, déforme et sort de leur contexte des textes français que le *French Feminism* est une construction anglo-américaine ; car penser ceci conduit à penser que pour le trouver (le *French Feminism*) on devrait se livrer à encore d'autres commentaires, distorsions, sélections, etc., en bref tourner en rond jusqu'à l'éternité. Non, je veux dire que c'est une invention anglo-américaine au sens le plus littéral : les écrits anglo-américains *à propos* du *French Feminism* sont la chose elle-même.

Je vais dans un premier temps définir sommairement les traits principaux de ce courant politique, du point de vue de son contenu et expliquer pourquoi il n'est pas compatible, sur le plan de l'analyse, avec l'analyse féministe. Je soutiens que les problèmes les plus patents de cette démarche, comme la revendication du « féminin », et une définition de la sexualité qui en exclut le lesbianisme, ne sont pas la cause de son insuffisance. Je soutiens au contraire que ces contenus, problématiques pour une politique féministe, sont la conséquence de l'adoption d'un cadre épistémologique dépassé – étant bien entendu que c'est au départ en raison de finalités politiques, implicites ou même inconscientes, que l'on préfère un cadre épistémologique à un autre.

Cependant, ces positions problématiques reviennent sur le devant de la scène quand on essaie de comprendre pourquoi des féministes – ou quiconque –

peuvent adopter ce cadre épistémologique. Mon hypothèse est que l'attirance exercée sur certaines femmes par des cadres conceptuels qui sont en contradiction avec une approche en termes de genre peut être expliquée par l'existence chez beaucoup de gens, sinon chez la plupart, d'angoisses à propos de leur identité personnelle et sexuelle. Elles/ils sentent cette identité menacée par le développement du féminisme : en effet celui-ci implique la possibilité d'un brouillage des démarcations de genre (de « sexe »), brouillage qui, détruisant les identités sexuelles fixes, mettrait en cause ce qu'ils/elles éprouvent comme la base même de leur identité personnelle. (Ceci n'est pas une concession au psychologisme : la notion même d'identité personnelle n'implique nullement une primauté du « psy ». Il se trouve seulement que c'est un élément important dans la subjectivité construite par nos organisations sociales et culturelles.)

Ceci me conduit à examiner comment le constructivisme social – en particulier aux États-Unis – est aujourd'hui identifié à la « théorie du conditionnement » ou à la « théorie du discours », qui ne présentent pas d'alternative réelle à l'essentialisme.

J'examine ensuite une autre explication possible du succès du *French Feminism*, dans laquelle celui-ci est appréhendé non comme la réponse à un problème actuel, mais comme la continuation d'une « école de la différence » qui a existé dans le féminisme depuis le début du siècle.

Dans une première conclusion, je suggère que les propagandistes de cette position l'ont présentée comme « française », et ont inventé le *French Feminism* afin d'échapper aux critiques d'essentialisme qu'elles redoutaient, et qui sont en effet venues des féministes. Finalement, je soutiens que l'impérialisme flagrant dans l'invention du *French Feminism* était nécessaire à la fois pour produire une sorte particulière d'essentialisme et pour faire passer pour féministe une « théorie » qui en réalité fait disparaître la nécessité du féminisme et des féministes.

Le « French Feminism » : un produit made in USA

Comprendre exactement ce qu'est ce *French Feminism* par rapport au féminisme est la meilleure façon de comprendre pourquoi il a été nécessaire, pour ses inventrices anglo-américaines, de le présenter comme « étranger ». Une fois que l'on a compris cela, leur sélection particulière d'auteurs et de textes commence à faire sens. Si, en revanche, on commence par les distorsions, par comparer le récit donné par le *French Feminism* avec l'histoire réelle du

féminisme français, tout ce qu'on peut faire c'est réaliser qu'il existe un gouffre entre les deux. Et comment s'expliquer ce gouffre, si l'on prend les propagandistes du *French Feminism* au mot et que l'on pense que leur but était réellement de rendre compte de la scène féministe française ? Il faudrait croire que sur une période de quinze ans, une universitaire après l'autre a « mal compris » la scène politique et intellectuelle française. Or, si l'on peut assumer qu'une ou plusieurs personnes sont soit ignorantes soit mal informées, on ne peut pas croire qu'elles ont toutes été aveugles, et de plus affectées du même aveuglement sélectif ; on ne peut pas non plus supposer que personne n'a jamais essayé de corriger leur vision, de mettre en cause ce récit dominant. De fait, il y a eu des questions et des correctifs de la part d'universitaires féministes américaines (Kauffman-McCall 1983 ; Moses 1987) ; il y a eu des protestations de féministes de France (Delphy 1985a, 1985b ; Viennot 1987). Si ces déformations de la scène féministe française avaient été de bonne foi, ces questions, protestations, correctifs, auraient été entendus et écoutés. Ils ne l'ont pas été (au contraire, la seule fois où ils sont mentionnés, c'est pour être balayés avec arrogance, par exemple par Tong à propos de Viennot ; voir Ezekiel 1992). Donc l'hypothèse que les propagandistes du *French Feminism* voulaient vraiment « rendre compte » et qu'elles se sont simplement « trompées » est intenable. Seule l'hypothèse inverse, qu'elles avaient un « agenda » (des buts) idéologique et politique précis, peut expliquer que ces distorsions se soient poursuivies sans varier pendant des années, d'une part, et d'autre part, qu'elles ne soient pas aléatoires mais au contraire forment un schéma cohérent.

Le *French Feminism*, en tant que création anglo-américaine, fut créé par une série de distorsions à propos de ce qui se passait en France depuis le milieu des années 1970. Ces distorsions ne sont pas « au hasard » : elles forment un dessein. On n'a pas affaire à des visions différentes selon les auteures – ce qui prouve que les distorsions ne sont pas aléatoires. Et d'ailleurs, si on avait autant de visions que d'auteures, on n'obtiendrait pas le *French Feminism*. Le *French Feminism* est donc un objet hautement consensuel dans le sens que les seuls débats le concernant portent sur sa pertinence dans le contexte anglo-saxon – mais jamais sur ce qu'il est. Tout le monde semble savoir ce qu'est le *French Feminism* – dans le même temps qu'il n'est jamais défini et reste donc élusif. Il est par conséquent impossible de donner, de façon objective, une définition idéologique de ce qui est pourtant un courant idéologique, et perçu comme tel, dans le féminisme.

La seule façon objective de le définir est de dire que c'est un corpus de

commentaires par des auteures anglo-américaines à propos d'une sélection de textes français et non-français : Lacan, Freud, Kristeva, Cixous, Derrida et Irigaray, en forment le groupe principal.

Ceci soulève deux questions majeures (comme je l'ai dit plus haut, je laisserai de côté la question du gouffre entre ce corpus de commentaires et le féminisme en France, et je me concentrerai sur la configuration théorique et idéologique qu'il présente). Quelles sont les positions substantielles soutenues ou attaquées par ces auteures anglo-américaines ? Qu'est-ce que ces positions apportent au débat féministe dans leurs propres pays ?

Mais avant d'en arriver là, regardons sa définition formelle en tant qu'ensemble d'écrits anglo-américains. Si on accepte que le *French Feminism* est un courant idéologique et politique dans les pays où il existe comme objet de débat, il s'ensuit que c'est en tant que tel qu'il doit être étudié – et dès lors sans plus de guillemets. Il s'ensuit aussi que son message est contenu dans la somme d'articles et de livres qui prétendent commenter un matériau français. On ne peut pas dire, comme ses propagandistes, que le *French Feminism* consiste en la liste complète des ouvrages des auteurs qu'elles commentent : par exemple, les œuvres complètes de Derrida, Freud, Kristeva, etc. Ceux-ci sont les référents du *French Feminism*, mais ils ne sont pas celui-ci. D'abord, les auteures anglo-américaines ne sont pas d'accord sur la liste de leurs référents (par exemple certaines incluent Foucault, d'autres non, certaines incluent Sarah Kofman, d'autres non, etc.) : donc même si on acceptait, comme elles voudraient nous le faire croire, que les œuvres complètes de leurs référents constituent le *French Feminism*, on ne disposerait toujours pas d'un corpus fini et discret. Deuxièmement, le « texte » censé constituer l'original du *French Feminism* est une série de morceaux et de fragments (phrases, citations) extraits d'un univers hétérogène. Ces morceaux ne constituent pas un ensemble indépendamment du commentaire dans lequel ils sont insérés. Ceci justifie de considérer le corpus de commentaires comme une entité distincte de ses référents, de la même façon que le Talmud est à juste titre considéré comme distinct de la Torah. Mais nous ne disposons pas, comme dans le cas de la Torah, d'un autre texte original et homogène.

Plus important encore, un corps de commentaires n'est en réalité ni plus ni moins qu'une série d'énoncés théoriques au bout du compte. Ou, pour le dire autrement, il n'y a pas de différence substantielle entre un travail théorique sur quelque chose et un travail théorique sur quelqu'un. Quels que soient les détours, on finit par dire quelque chose sur le monde – il n'y a donc pas de différence

légitime de statut entre le texte qui se présente comme un « simple » commentaire et le texte que le premier commente. Ces commentaires – y inclus bien sûr, les morceaux, fragments, et autres citations – constituent donc en définitive le seul texte que nous possédions du *French Feminism* ; et c'est ce corpus qui constitue le *French Feminism*.

Pour toutes ces raisons, le *French Feminism* est un courant anglo-américain de production intellectuelle dans un contexte anglo-américain, et dorénavant, quand je parlerai du *French Feminism* sans guillemets, je me référerai exclusivement à ce corpus de textes anglo-américains, et quand je parlerai des French Feminists, j'entendrai leurs auteures anglo-américaines.

Le « French Feminism » en tant qu'idéologie de la différence : épistémologies holistes contre épistémologies additives

Situer et étudier le mouvement de ce que je nomme le *French Feminism* au sein de chaque féminisme « national » et du féminisme en général nécessiterait une étude qui dépasse largement le cadre de cet essai. Néanmoins, si j'essaie d'en donner une description à partir de la perspective nécessairement partiale et impressionniste qui est la mienne, les caractéristiques qui me frappent le plus (en dehors de la prétention à être français) sont les suivantes :

- l'équation faite entre « les femmes » et « le féminin » et, inversement, entre « les hommes » et « le masculin » ;
- la focalisation sur « le féminin » et « le masculin », la croyance que ces choses existent – ou devraient exister –, et la croyance que ces notions fournissent ou devraient fournir un modèle de ce que les femmes et les hommes réels « sont » et font ;
- la croyance selon laquelle « le féminin » et « le masculin » incarnent une division universelle des traits de caractère, et que l'on retrouve cette division dans toutes les cultures parce qu'elle correspond à la configuration du psychisme universel ;
- la croyance selon laquelle le psychisme est séparé de la société et de la culture, et qu'il leur est antérieur ;
- la croyance selon laquelle le contenu du psychisme est à la fois universel – non dépendant d'une culture – et fondé sur une condition commune partagée par tous les êtres humains ;
- l'affirmation d'une « différence sexuelle » entre les femmes et les hommes qui inclut les différences morphologiques, les différences fonctionnelles dans la reproduction et les différences psychologiques ;

- la croyance selon laquelle l'attirance sexuelle entre des personnes est un désir de « différence » ;
- la croyance selon laquelle la « différence sexuelle » est la seule différence significative entre les gens ;
- la croyance selon laquelle la « différence sexuelle » est et devrait être le fondement de l'organisation psychique, émotionnelle, culturelle et sociale, bien que le mot « social » n'apparaisse pas sans quelque difficulté sous la plume des *French Feminists* (Burke 1978, 1981 ; Duchen 1986 ; Felman 1981 ; Fuss 1989, 1992 ; Gallop 1982, 1987 ; Gross 1986 ; Jardine 1981a, 1981b, 1985a, 1985b ; Jones 1981a, 1981b ; Kamuf 1990 ; Kamuf & Miller 1990 ; Leland 1992 ; Marks 1978 ; Meyers 1992 ; Miller 1990 ; Moi 1985, 1986, 1987 ; Salleh 1984 ; Schor 1981, 1989 ; Smith 1988 ; Spivak 1981, 1992 ; Stanton 1981, 1987).

Il n'est guère nécessaire d'insister sur le fait que cette façon d'approcher les questions de sexe et de genre est extrêmement problématique, tant du point de vue analytique que politique. Du point de vue analytique, elle tourne le dos aux principaux développements de la pensée féministe, tandis que ses implications politiques ne plaisent guère à nombre de féministes.

Alors que certaines personnes préfèrent discuter des points de détails ou d'interprétation, j'estime pour ma part qu'il importe avant tout de reconnaître que, quelle que soit la forme qu'elle prenne – qu'elle postule « l'agressivité congénitale » des mâles, ou l'existence de quelque chose appelé le « maternel-sémiotique » – toute tentative de traiter de la nature humaine ne peut donner que des résultats décevants pour les mouvements soucieux de changer le monde, ou même simplement de le comprendre.

Il reste maintenant à savoir pourquoi tant de commentatrices anglo-américaines ont choisi cette démarche. Cette question ne concerne d'ailleurs pas le seul *French Feminism*. Il nous faut ajouter, en effet, non seulement les personnes qui l'ont fabriqué par leurs écrits, mais aussi celles qui lisent ces écrits, ce qui veut dire non seulement le public anglo-américain, mais les personnes (plus particulièrement les féministes) qui, à travers le monde, semblent être si attirées par ce type d'approche. Nous sommes quelques-unes à avoir discuté ce problème depuis un certain nombre d'années (Delphy 1976, 1991 ; Guillaumin 1992 ; Mathieu 1991 ; Wittig 1992). Mais l'attirance demeure à l'égard de la « différence », et plus précisément de la « différence sexuelle ». Enfin, ce sont précisément les failles de ces approches qui expliquent l'attirance qu'elles exercent.

L'approche centrée sur la « différence sexuelle » est théoriquement fautive à un niveau élémentaire, en raison des prémisses mêmes qu'elle suppose et qui renvoient à des positions épistémologiques qui ne sauraient être prises au sérieux aujourd'hui. J'en ai répertoriées quelques-unes plus haut, mais il existe un niveau plus profond d'analyse qui rend cette approche incompatible avec les sciences humaines et les sciences sociales modernes, y compris la soi-disant postmodernité. Pour le dire brièvement, on peut dater du 19e siècle le développement d'un nouveau paradigme de compréhension du monde, que je nommerai pour l'instant « structuraliste ». Cette approche, que l'on retrouve aussi bien dans les sciences naturelles que dans les sciences humaines, considère l'ensemble d'un phénomène avant de prendre en compte ses parties. Ce sont l'ensemble, la configuration, qui confèrent une signification à chacune de ses parties ; c'est l'ensemble qui engendre les parties ; en d'autres termes il leur préexiste.

Cette approche, utilisée dans les sciences naturelles et les mathématiques depuis plus d'un siècle, se retrouve dans beaucoup de modèles des sciences humaines. Par exemple, c'est toujours la base incontestée de la linguistique saussurienne ; bien que d'autres modèles aient été développés depuis, le modèle saussurien de base est toujours valable : les sons ne préexistent pas au langage pris globalement, c'est le langage qui au contraire détermine comment le continuum des sons va être découpé en sons discrets. Ce modèle sous-tend l'anthropologie contemporaine – et pas seulement celle qui se dit « structurale » comme celle de Lévi-Strauss –, la psychologie (par opposition à la psychanalyse) et la sociologie contemporaines, etc. Cette appréhension du monde est déjà présente dans l'œuvre de Marx : la société globale précède chaque classe, et c'est la façon dont elle fonctionne comme un tout qui crée le principe de division, et ce principe de division crée à son tour chaque classe. Les classes ne peuvent pas être considérées indépendamment les unes des autres – comme des tribus ayant chacune leur vie et ne venant en contact qu'accidentellement – pas plus que le son « a » dans une langue donnée ne peut être vu comme existant indépendamment des sons qui le précèdent et le suivent.

Pour toutes ces raisons, je pense que l'adjectif « holiste » est ce qui caractérise le mieux cette approche. Inutile de le dire, tous les développements modernes et contemporains se sont construits à partir de cette approche. La démarche structurelle ou holiste est la matrice de toutes les écoles de pensée du 20e siècle – qu'elles s'appellent matérialistes, constructivistes, ou structuralistes. Les courants soi-disant « post » – comme dans « post-structuraliste » – ne sont pas

en contradiction avec cette démarche, mais n'en sont que des développements.

Le développement contemporain de la recherche sur le genre relève, la plupart du temps, de ce paradigme. On considère que le genre, en tant que principe de division, est la force constitutive de la création des genres. Pour l'exprimer simplement, cela veut dire que l'on part du fait qu'il est impossible de considérer les « hommes » et les « femmes » de manière séparée, pas plus que « le féminin » et « le masculin ». Ces catégories sont créées l'une par l'autre et simultanément. Or, cette position comporte des implications révolutionnaires : elle implique, en effet, qu'une catégorie n'évolue pas sans l'autre et que le statut de la catégorie « femmes » ne peut changer sans que change également celui de la catégorie « hommes ». Plus encore, cette position implique que le statut et le contenu de chaque catégorie sont une seule et même chose, et qu'il est donc impossible de changer le statut d'une catégorie sans en changer le contenu, et vice-versa (Delphy 1991).

À la différence de ces approches, le *French Feminism* et certaines théories comme le versant théorique dominant de la psychanalyse (à distinguer de la thérapeutique psychanalytique, elle-même à distinguer de l'ensemble plus vaste de la psychothérapie), dont le *French Feminism* s'inspire, sont restés étrangers à ces développements. Ils considèrent les parties comme indépendantes les unes des autres et préexistantes à leur mise en relation. Leur approche, du point de vue de la relation des parties au tout, part des parties et est donc « additive ».

Une approche théorique additive implique que les parties préexistent au tout et ont une signification qui leur est propre, et donc une nature – une essence – propres. Cela implique en outre que les parties qui constituent toute réalité – le monde physique, social ou psychique – sont toujours les mêmes, en nombre et en contenu, et qu'elles sont éternelles ; et qu'en conséquence, ce que nous percevons est ce dont la réalité est faite. Ainsi, si nous percevons deux sexes, par exemple, c'est, selon cette approche, parce qu'*il y a* deux sexes. La société et ses instances – le langage par exemple – ne font que classer ces réalités préexistantes. Ces parties constituantes peuvent donc être déplacées – changées de place les unes par rapport aux autres – sans que cela les affecte ou affecte le tout. Inversement, la seule chose que nous puissions faire avec ces parties constituantes, c'est les changer de place (par exemple, « rehausser le féminin »), et dans la mesure où c'est là ce que nous recherchons, il s'agit alors de trouver leur signification « réelle » ou leur essence « réelle ». Cette approche additive est par conséquent nécessairement essentialiste.

Ce n'est qu'à partir d'une telle approche qu'il est possible d'imaginer, comme

le fait le *French Feminism*, que la seule manière de « rehausser » le statut des femmes est de « rehausser » celui du « féminin » et que, réciproquement, un de ces statuts, celui du « féminin », peut être « revalorisé » sans pour autant altérer le statut du « masculin ». Le plus important est que, dans cette approche, on peut imaginer que l'altération ait lieu sans affecter l'ensemble ou sans créer un nouvel ensemble, et donc de nouvelles divisions qui rendraient des concepts tels que « le féminin » et « le masculin » dénués de sens (Delphy 1976, 1991).

C'est ici que les caractéristiques du *French Feminism* que j'ai présentées plus haut comme jouant un rôle secondaire reprennent un rôle central, plus spécialement l'insistance à ne pas définir la « différence sexuelle » dont il traite, en en faisant ainsi un objet mystique dont on ne doit pas interroger les mystères. Pour arriver à ce résultat, les French Feminists doivent ignorer le travail maintenant considérable, tant empirique que théorique, qui a été accompli afin de percer la gangue de cet objet – la « différence sexuelle » – et d'étudier les choses très diverses auxquelles cette appellation renvoie. Parler aujourd'hui sans nuances d'une « différence sexuelle » non définie revient ainsi à confondre la question du sexe (anatomique), avec celle de la sexuation (identité « de genre » et différences psychologiques « entre les sexes »), des « rôles » sexuels – en particulier de la division du travail, de l'activité sexuelle et de la préférence sexuelle. Tant du point de vue du sens commun et que de celui du *French Feminism*, ces phénomènes dériveraient tous les uns des autres et constitueraient en fait une seule et même chose. Cette confusion est la base de l'idéologie du genre – à ne pas confondre avec l'étude du genre, qui en est le contraire. La psychanalyse a fourni la version « scientifique » de cette idéologie du sens commun en mettant la différence sexuelle, que ce soit sous la forme du pénis/phallus, de la « castration » ou de la relation mère-enfant, à la place du principe ultime. Le féminisme a entrepris depuis longtemps de déconstruire tous ces liens et d'extraire le sexe des rôles sexuels et de l'identité sexuelle. Il a même forgé des concepts entièrement nouveaux, le genre par exemple, pour rendre compte de cette déconstruction. Partant de la distinction initiale entre le sexe et les rôles sexuels, le féminisme a tenté depuis quelques décennies de concasser la notion de « différence sexuelle » en éléments de plus en plus nombreux, qui ne sont liés les uns aux autres que de manière arbitraire et sociale ; au point qu'on en vient à reconnaître sur le plan théorique la dissociation, qui a toujours existé de fait dans les pratiques tant hétérosexuelles qu'homosexuelles, entre désir sexuel et différence anatomique de sexes, et à faire perdre à l'hétérosexualité son aura de naturalité et de nécessité.

La théorie du genre comme menace pour l'identité

Tout cela devient extrêmement menaçant, non seulement pour les hommes, mais aussi pour les femmes. La sphère de la sexualité – les pratiques sexuelles et la préférence sexuelle – est particulièrement sensible à ces développements du fait qu'elle est investie, dans la société contemporaine, du pouvoir de conférer un contenu à la subjectivité et de produire l'identité personnelle. Dans une société où nous ne sommes rien si nous n'appartenons pas à l'une ou l'autre catégorie, l'activité sexuelle définit les individus à la fois comme hommes ou femmes et comme personnes. En même temps, l'activité sexuelle est imprégnée d'un sentiment très fort de culpabilité et de honte dans nos sociétés (et non pas, comme le prétend la psychanalyse, de façon « inéluctable » et anthropologique). Les individus n'aiment donc pas penser que tout cela dépend d'eux – qu'ils sont libres : ils ne sont pas prêts à renoncer à l'idée selon laquelle tout a été décidé d'avance pour eux quelque part dans leurs hormones et leur cortex. Ils n'aiment guère se sentir « flotter librement », sans pouvoir justifier leurs goûts, qu'ils éprouvent comme des pulsions irrésistibles, par la nature.

Il faut également tenir compte du fait que les sociétés genrées telles que les sociétés occidentales créent leurs propres subjectivités et, en particulier, comme je l'ai déjà mentionné, l'incapacité de se former une identité individuelle qui ne soit pas genrée. Nos langues excluent déjà cette possibilité : combien de temps pouvons-nous parler d'une personne sans dire « il » ou « elle » (surtout en français) ? Ce que le langage impose est confirmé par les études en psychosociologie : la notion d'« être humain » n'existe pas dans nos sociétés, ou plutôt, il existe deux idées de l'« être humain » – un « être humain mâle » et un « être humain femelle » (Hurtig & Pichevin 1991).

C'est là notre constitution psychologique – une constitution non seulement genrée mais créée par le genre et par les autres aspects de notre structure sociale – dont nous avons hérité non seulement de notre enfance, mais de toutes les minutes que nous passons sur cette planète. Et c'est là ce que les découvertes du féminisme sur la construction sociale du genre font voler en morceaux. Mais comment pouvons-nous concilier ce savoir nouvellement acquis et encore hautement intellectuel avec nos perceptions « immédiates » ?

Ces deux sphères s'affrontent et se contredisent et nous ne pouvons rien faire contre cela. Nous savons, ou plutôt nous essayons d'imaginer, que le genre est une construction sociale et que sa forme et son existence mêmes sont donc arbitraires. Mais comment pouvons-nous concilier ce savoir avec les évidences que perçoivent nos yeux, et qui nous démontrent la puissance et l'omniprésence

du genre, sur lequel semble être fondée la réalité dans son ensemble ?

Est-ce que la construction sociale est la même chose que le « conditionnement social » ?

L'une des nombreuses failles de la théorie contemporaine en sciences sociales, peut-être encore plus marquée dans les pays anglo-américains, est la perception erronée selon laquelle ce qui est socialement construit n'est pas solide, étant « surimposé », et qu'on peut facilement s'en défaire.

Cette perception montre un mépris naïf pour les mécanismes sociaux ; elle repose sur une croyance implicite que, sous les structures culturelles et sociales, il existe une « nature humaine », qui pourrait émerger, si on lui en donnait l'occasion. Mais il n'existe pas de nature humaine : nous n'avons pas d'autres perceptions ou possibilités d'action que celles données par la société, qu'on ne peut opposer aux « individus » puisque nos propres personnalités et subjectivités sont construites par cette société. Il n'y a donc pas d'au-delà, ni d'ailleurs d'en deçà, de la construction sociale.

Seule cette croyance en une nature humaine individuelle ou universelle (c'est la même chose) préexistant au « conditionnement social », peut expliquer la croyance que si nous nous sentons « femme » ou « homme », cela ne peut pas être « purement social » ; ou la croyance opposée, mais symétrique, que nous pouvons « choisir de sortir » du système de genre (Butler 1992). Si quelque chose est particulièrement américain dans le *French Feminism*, c'est cette croyance naïve qui présume, même si elle ne le dit pas, l'existence d'un être humain originel ou sous-jacent, et réduit la construction sociale au « conditionnement social » ou à la « socialisation ».

Mais la construction sociale n'est pas quelque chose qui arrive seulement quand nous avons le dos tourné : elle se passe tout le temps, dans toutes les sociétés, elle commence bien avant notre naissance, elle est synonyme d'être humain. Car l'être humain est social ou n'est pas : voici le monde que nous trouvons en naissant, et il n'y en a pas d'autre. Il n'y a rien « dessous » (la construction sociale), contrairement à ce que tant d'écrits américains, et surtout postmodernes, semblent impliquer.

Cependant, la contradiction qui consiste à maintenir une croyance en l'existence d'un « avant » ou d'un « après » de l'organisation culturelle – ou sociale, les deux étant pour moi synonymes – en même temps qu'une adhésion intellectuelle au constructivisme social, n'est pas un trait américain : c'est une incapacité générale à accepter les implications du constructivisme, une

incapacité qui est à la fois intellectuelle et émotionnelle. En fait, il est plutôt remarquable que, en dépit de notre constitution psychologique genrée, nous, ou au moins certaines d'entre nous, soyons capables d'envisager au moins la non-nécessité du genre. Ceci résulte du fait que les subjectivités sont construites non seulement par les cohérences, mais aussi par les contradictions des cultures et des sociétés : cette possibilité de distance critique, pas infinie, mais pas nulle non plus, permet aux individus d'avoir une marge de manœuvre, et aux sociétés de changer. Le constructivisme social n'est pas une théorie totalement déterministe, ni incapable d'expliquer le changement.

L'incapacité de comprendre que bien que la subjectivité soit socialement construite, elle n'est cependant pas susceptible d'être changée par une conduite volontariste individuelle, voilà ce qui représente un obstacle quasiment insurmontable pour le féminisme, et ceci est particulièrement visible sur la scène intellectuelle américaine contemporaine. D'un côté, celles qui pensent que la catégorie « femmes » existe pensent que le seul fondement de cette catégorie doit être essentialiste – se trouver dans la nature (Fraser 1992 : 190) –, tandis que celles qui prennent une approche constructiviste arguent que la conséquence de cette théorie est l'inexistence de la catégorie « femmes » : « Si le genre est *simplement* un construit social (c'est moi qui souligne) que pouvons-nous demander au nom des femmes si les femmes n'existent pas ? » (Alcoff 1988 : 405-436).

Je veux insister sur ce « simplement un construit social » qui conduit à l'affirmation que « les femmes n'existent pas ». Cette compréhension du « social » revient à égaler le social avec ce qu'on appelle dans le langage ordinaire les « conventions sociales » : quelque chose qu'on peut prendre ou laisser – et si on le laisse, au pire on est vue comme malpolie. Alcoff et Butler ont des positions différentes, la première souhaitant garder la catégorie « femmes », et la seconde non.

Mais elles partagent une vision idéaliste, au sens philosophique de l'idéalisme, de l'existence humaine et de la subjectivité : ou bien celles-ci sont « réelles » et alors elles doivent être fondées sur la « Nature » (et non « simplement sociales ») ; ou elles sont « sociales » et alors elles deviennent « irréelles ». Elles peuvent être modifiées et même annulées par l'action humaine, ou simplement par une « interprétation ». Pour elles, si le genre est un construit social, cela signifie que les femmes n'existent pas – n'existent pas « réellement » : que c'est une vision du monde à laquelle chaque personne est libre d'adhérer ou non ; bref, qu'un construit social est une opinion, ou une croyance, mais n'a pas

d'effets sur un réel qui serait, en conséquence, ailleurs. Où ? Un construit social – que ce soit une institution particulière ou l'ensemble de l'organisation d'une société et d'une culture – ne fait pas qu'avoir des effets sur une réalité qui lui préexisterait : il *est* la réalité, la *seule* réalité.

Bien qu'elles divergent sur le résultat qu'elles souhaitent, aucune des deux n'assume donc une position réellement constructiviste. En outre, Alcoff autant que Butler peuvent imaginer l'inexistence ou la disparition de la catégorie « femmes » sans considérer les implications de ceci pour la catégorie « hommes » – une catégorie dont elles prévoient donc implicitement le maintien, et qu'elles supposent capable de se maintenir toute seule, ce qui montre que pour elles, la seule construction sociale est « les femmes », pas le genre. Dans une vision constructiviste, qui est nécessairement holiste, ou bien les deux catégories subsistent, ou bien les deux disparaissent. Le fait que Alcoff et Butler puissent imaginer le maintien d'une seule des deux, sans l'autre, révèle qu'elles adhèrent en fait à une vision du monde additive, où les parties existent indépendamment les unes des autres. Ce qui leur manque, c'est la compréhension que les arrangements humains sont à la fois totalement sociaux, et donc dans un sens arbitraires, et totalement réels dans le sens de représenter des données et contraintes concrètes et matérielles : extérieures aux individus et inaccessibles à leur action individuelle.

Il est difficile de ne pas rapporter cette faille dans la pensée constructiviste aux États-Unis au fait que la seule contestation de l'essentialisme vient de femmes qui se réclament de la « *French Theory* ». Les *French Feminists* et le *French Feminism* sont en train de se reconvertir en « postmodernes », et bien que certaines, comme Linda Nicholson (1990), aient montré l'incompatibilité entre l'essentialisme du *French Feminism* et le structuralisme du « post-structuralisme », ces deux courants de pensée sont inextricablement liés dans des douzaines de titres et de nouvelles appellations décoiffantes qui voient le jour chaque semaine.

Dans la mesure où on peut essayer de comprendre la frénésie de changements d'appellations qui a saisi l'université américaine, il semble que la mixture enivrante de Foucault et de Derrida ait produit quelque chose qui s'intitule « théorie du discours » ou « déconstructionnisme ». Dans cette théorie, tout est un « texte », et la vieille querelle entre la « réalité » et le « discours » a été gagnée par le « discours », dont le « texte » est la meilleure incarnation ; tout le reste – qu'il s'agisse de pratiques sociales, d'institutions, de systèmes de croyance ou de subjectivités – n'en étant que de faibles approximations.

Il semble donc que, à peine était-il redécouvert et utilisé contre l'essentialisme (Alcoff 1988 ; Fraser 1992 ; Butler 1990 ; Scott 1988 ; Flax 1987 ; Nicholson 1990), le constructivisme social a été délayé et banalisé : conçu comme du constructivisme, mais sans le pouvoir de la société pour l'asseoir ; ou plutôt, le pouvoir de la société a été réduit à celui d'un « discours », toujours interprétable, et multiple de surcroît. Le constructivisme social est assimilé à une série d'auteurs masculins et à une version nominaliste de lui-même qui le prive de tout contenu véritable. Commentant ces développements, dont l'ouvrage de Joan Scott, *Gender and The Politics of History,* est un bon exemple, Joanna Russ (1989) écrit :

> « Dire que le langage influe sur la réalité est une chose. Dire qu'il n'existe rien d'autre… est tout autre chose… L'un des avantages de vieillir est que la seconde fois que vous voyez apparaître la même idiotie, vous l'identifiez en un dixième du temps qu'il vous a fallu la première fois. L'accent mis dans les années 1950 sur l'autonomie des textes était une façon de trouver refuge dans un domaine loin de la réalité sordide dans laquelle les professeurs étaient renvoyés en tant que "subversifs", où les chasses aux sorcières contre les homosexuels étaient le pain quotidien de la vie publique. La réalité actuelle est également très déplaisante : qu'est-ce que ce serait bien si vraiment il ne s'agissait que de langage, si on pouvait la contrôler en contrôlant la langue, ou si toute tentative de faire autre chose était impossible ou inutile. Et en plus, quelle importance cela nous (les intellectuels) donnerait. »

Ainsi, à la fois le pouvoir explicatif du constructivisme social, et le fait qu'il a été développé dans le féminisme par des féministes, et particulièrement par des féministes françaises, anglaises et italiennes (Delphy 1976, 1991, 1993 ; Delphy et Leonard 1992 ; Guillaumin 1981, 1992 ; Hurtig et Pichevin 1988, 1991, 1995 ; Kitzinger 1987 ; Mathieu 1991 ; Plaza 1978 ; Tabet 1979, 1985, 1987a, 1987b), sont oubliés (voir Jackson 1992 ; et Adkins et Leonard 1996).

Peut-être certaines féministes ne veulent-elles pas accepter les implications politiques d'un constructivisme social intégral : qui sont que les choses peuvent changer, sans doute, mais que cela sera long et ardu, et que nous n'avons qu'un pouvoir extrêmement limité sur nos vies individuelles, et pour commencer, sur notre propre cerveau. Peut-être ne veulent-elles pas accepter le fait que bien que les choses – y compris nos propres pensées – se présentent à nous, en tant qu'individues, comme des contraintes externes, elles ne nous sont pas imposées par Dieu ou la Nature, et qu'il nous appartient, cette fois-ci en tant que membres de la société, de les changer ou de ne pas les changer.

La différence comme caractéristique permanente du féminisme au 20e siècle

En tentant d'expliquer l'attirance qu'exercent les cadres conceptuels fondés sur des prémisses naturalistes, j'ai pris pour acquis que le *French Feminism* représente une réaction contemporaine à un problème contemporain : au fait que

les progrès des idées du constructivisme social apparaissent à beaucoup comme menaçants, au plan personnel, parce qu'ils nous renvoient l'image d'un futur où nous n'aurons peut-être plus la possibilité de recourir au genre pour fonder notre identité personnelle. Toutefois, cet accent mis sur la « différence » n'est pas nouveau. Nous en retrouvons la trace tout au long de l'histoire du féminisme, qu'il divise dès ses débuts organisés au 19e siècle. Le débat entre ces deux courants du féminisme est encore bien vivant aujourd'hui et ses termes : « différence » contre « égalité », demeurent incroyablement similaires après plus d'un siècle et demi d'existence. Certaines tentent de prétendre que ce débat est terminé et que l'on peut le « dépasser ». Mais malgré leurs titres prometteurs, les articles qui ont pour but de « transcender » le débat finissent toujours d'un côté ou de l'autre (Scott 1988 ; Toupin 1993). Plusieurs raisons expliquent le fait qu'il en soit ainsi et pas autrement.

Ces deux positions ne peuvent être réconciliées au plan analytique. On s'appuie soit sur le cadre conceptuel de ce que j'ai nommé holisme ou constructivisme social, soit sur un cadre additif ou essentialiste. Cependant, un facteur de confusion réside dans le fait que les positions sont toujours exprimées en dernier lieu par des personnes, et bien que nous présumions de la cohérence de ces dernières, cette cohérence n'est souvent qu'apparente. Les personnes en viennent ainsi à adopter des positions théoriques qui mélangent des éléments reposant sur des prémisses différentes et contradictoires : par exemple la combinaison de l'essentialisme et du constructivisme social. C'est ce qui a mené certaines activistes telles que Carol Anne Douglas à se demander si la théorie importait vraiment au féminisme (Douglas 1989). Mais le fait que ces prémisses se trouvent mélangées au sein de certaines positions ne les rend pas pour autant logiquement compatibles. Car il y a une logique derrière les cadres conceptuels qui rend impossible de poursuivre une démarche éclectique après un certain point, vite atteint. Bien que le constructivisme et l'essentialisme soient rarement présentés sous une forme pure, pour les raisons dites plus haut, ils sont néanmoins inconciliables. En fait, c'est justement parce qu'ils ne sont que rarement présentés sous une forme pure qu'on peut les concevoir comme pas totalement antagonistes. Mais cette forme pure existe, et elle consiste en leurs possibilités et limites intrinsèques – qu'elles soient utilisées ou non. Certaines choses sont concevables avec le constructivisme et pas avec l'essentialisme, et réciproquement ; et le fait que nous n'ayons pas à penser ces choses aujourd'hui ne signifie pas que nous n'aurons pas à les penser demain, et donc à rencontrer les limites et les possibilités de chacun de ces cadres conceptuels. Sur le plan de

l'analyse aussi, il y a des moments de vérité. Nous n'avons pas encore pensé à fond le constructivisme, parce qu'il ne fait qu'émerger, précisément contre l'essentialisme du sens commun ; et parce qu'il rencontre, dans le domaine du genre, des résistances de la part des scientifiques-hommes qui l'emploient dans les autres domaines.

L'impression que le cadre conceptuel adopté ne fait guère de différence dans la pratique et la politique est probablement fausse aussi. Dorothy Stetson a montré de façon convaincante (1991) que ce sont les féministes de la différence, présentes dans le « Women's Bureau » rattaché à l'exécutif de la Maison-Blanche, qui ont provoqué la défaite de l'Equal Rights Amendment (ERA). Molly Ladd-Taylor dit la même chose : « le maternalisme et le féminisme ont coexisté et se sont mélangés jusque dans les années 1920 ; alors l'âpre dispute sur l'Equal Rights Amendment les a séparés » (Ladd-Taylor 1993) (sur la France, voir Moses 1996). En d'autres termes, il y a des finalités politiques divergentes, et des moments où ces divergences ne peuvent pas être ignorées plus longtemps.

Bien que ces finalités politiques ne soient pas nécessairement reliées de façon mécanique à des analyses différentes, il est néanmoins clair qu'il y a des correspondances entre les cadres analytiques et les programmes politiques en général, qu'il s'agisse du féminisme ou d'autres sujets.

La tendance à passer par-dessus les différences, à tenter de les ignorer, est due à une croyance irréaliste que « au fond » nous voulons toutes la même chose. Il est, ou devrait être, évident aujourd'hui que nous ne voulons pas toutes la même chose, pas plus que « nous » ne voulions la même chose pendant la première vague (fin du 19e et début du 20e siècles) du féminisme, ou à tout moment entre les deux. Il nous faut accepter que toutes les femmes ne conçoivent pas leurs intérêts de la même façon, et que leurs conceptions de « l'intérêt » des femmes peuvent entrer en conflit, comme le débat sur l'ERA, qui aux États-Unis a opposé surtout des femmes à d'autres femmes, l'a montré.

Pour ma part, j'ai longtemps cru avec d'autres que seule une analyse défectueuse (Delphy 1976, 1991), mais corrigible par la discussion, permettait à certaines femmes occidentales de défendre l'idée selon laquelle la libération dépendait de l'obtention de droits spécifiques pour les femmes et du renforcement d'une identité genrée, alors que tant de femmes d'autres pays, notamment des pays musulmans fondamentalistes, cherchaient désespérément à se débarrasser des « codes du statut personnel » et autres « droits » spécifiques (AELFH 1991 ; Hélie-Lucas 1991) qui signifient en réalité un rétrécissement de

la citoyenneté des femmes. Mais je crois maintenant que nous n'avons pas toutes la même vision de la « libération ». La preuve en est notamment le rejet hautement émotionnel de la part des féministes que je nomme « radicales » – celles qui veulent faire disparaître les racines du patriarcat – à l'égard de la recherche d'une identité de groupe par les adeptes de la « différence », ainsi que le dégoût également très émotionnel que ces dernières expriment à l'égard de notre vision d'un monde où toutes les différences individuelles auraient une place, mais où réciproquement toutes les différences seraient traitées comme individuelles.

Continuer ainsi d'interpréter les divergences au sein du féminisme comme de simples malentendus ou comme des différences de stratégies équivaut à se mettre la tête dans le sable. Il ne s'agit pas de divergences à propos des manières de réaliser les mêmes fins, mais de divergences concernant les fins comme telles. On trouve l'illustration la plus frappante de cette proposition dans les termes mêmes du débat qui oppose « la différence » et « l'égalité ». Parmi les groupes opprimés de l'humanité, seules les femmes opposent « la différence » à « l'égalité ». Cette formulation s'exprime dans des titres comme *Beyond Equality and Difference* (« Au-delà de l'égalité et de la différence », Bock and James 1992). Dans l'introduction de cet ouvrage paradigmatique, « Contextualisation de l'égalité et de la différence ? », par les éditrices (Bock and James 1992 : 1-13), la seule « contextualisation » qui permettrait effectivement de dépasser la question de l'opposition entre « la différence » et « l'égalité » n'est pas mentionnée une seule fois. En effet une telle contextualisation reviendrait à admettre le fait que « l'antonyme de "l'égalité" est "l'inégalité" » (Planté 1993).

Déstabiliser le féminisme

La raison principale pour laquelle certaines féministes donnèrent au féminisme qu'elles avaient inventé le nom de « français » était qu'elles ne voulaient pas prendre la responsabilité de ce qu'elles étaient en train de dire, et plus particulièrement, de leur tentative de sauver la psychanalyse du discrédit qu'elle avait subi au sein du féminisme et des sciences sociales. Elles prétendirent ainsi qu'un autre type de féminisme considérait la psychanalyse comme une grande chose et que c'était même la seule chose qui intéressait ce mouvement.

Ce fut une tâche ardue, dont Claire Moses a brillamment décrit et analysé le processus. Moses attire l'attention sur le fait qu'à l'époque où parut le fameux numéro de la revue Signs (vol. 1, numéro 1, voir Moses 1996 dans ce numéro)

qui introduisit le *French Feminism*, en 1978 : « les préfaces présentent toujours Cixous, Kristeva et Irigaray comme des écrivaines ou des intellectuelles françaises, jamais comme des féministes » (Moses 1996). Elle remarque en outre que Elaine Marks et Isabelle de Courtivron « insistent sur la rupture entre ce féminisme et les féministes historiques », et que Domna Stanton (toujours dans le numéro de 1978 de *Signs*) « fait de la langue le champ de bataille féministe en France, contrairement, dit-elle, aux États-Unis ». Moses donne de nombreux autres exemples de la manière dont le mouvement français a été faussement représenté.

On pourrait continuer à collectionner les erreurs factuelles accumulées à ce jour dans les écrits anglo-américains et montrer les distorsions qu'y a subi, et subit toujours le mouvement français sous la plume de ces auteures. J'aimerais me concentrer ici sur un point en particulier, qui est celui du rapport personnel et idéologique étroit que les écrivaines françaises choisies par les *French Feminists* entretiennent avec la psychanalyse, et, à l'inverse, leur distance par rapport au féminisme.

Moses a souligné le fait que le féminisme français a été identifié aux « écrivaines françaises », que deux d'entre elles étaient antiféministes, et qu'une seule – qui ne se déclare féministe que depuis peu et par éclipses (Irigaray) – a été lue et commenté par les féministes en France. Mais si l'on mentionne qu'elles sont lacaniennes, on ne mentionne jamais que deux d'entre elles pratiquent la psychanalyse : Irigaray et Kristeva. En considérant de diverses manières les déclarations antiféministes de Cixous et Kristeva comme non-pertinentes, on en vient également à considérer que le fait qu'elles ne participent pas au débat féministe en France n'est pas non plus pertinent et ne vaut donc même pas la peine d'être mentionné. On donne donc ainsi à entendre que les féministes actuelles en France respectent ces écrivaines, ce qui est inévitable si l'on veut donner l'impression qu'elles sont importantes pour la lectrice anglo-américaine. Or, leur véritable importance en France n'est jamais évaluée, par exemple par le nombre de fois qu'elles sont citées dans les discussions féministes.

Cette façon de dépeindre ces femmes comme importantes au sein du féminisme implique que le fait de se déclarer soi-même féministe n'a pas d'importance. Le message revient donc à dire que, pour parler en féministe ou du féminisme, il n'est pas nécessaire de se définir soi-même comme féministe. L'impact de ce message sur le féminisme anglo-américain a été d'effacer les frontières entre les féministes et les non-féministes.

Cependant, ce n'est pas toujours cette tactique-là qui a prévalu. Il arrive en effet que Kristeva et Cixous soient déclarées féministes malgré elles. C'est là une manifestation spectaculaire d'impérialisme ; on rejette ainsi d'un revers de main l'antiféminisme déclaré de Kristeva et de Cixous d'une façon dont aucune opinion anglo-américaine ne saurait l'être : « malgré leurs désaveux, il est difficile de ne pas classer Kristeva et Cixous comme féministes » (Tong 1989 : 223).

Cela voudrait dire qu'elles ne savent pas elles-mêmes ce qu'elles pensent… Un tel mépris est franchement intolérable. Mais si l'on arrive à oublier et à pardonner une telle condescendance, que devient le message adressé à la lectrice anglo-américaine ? Il semble que ce message soit, encore une fois, que les écrits qui se veulent antiféministes sont aussi importants pour le féminisme que les écrits féministes. La frontière est donc ici encore oblitérée et le débat féministe s'ouvre à nouveau aux opinions antiféministes, lesquelles doivent être traitées sur un pied d'égalité avec les opinions féministes.

Ce qui eut pour effet d'ouvrir la voie à l'introduction de Freud et de Lacan dans le féminisme, tout d'abord en tant que French Feminists puis en tant que « féministes » tout court, et finalement en tant que « pères fondateurs »… du féminisme ! La réhabilitation de la psychanalyse est maintenant accomplie ; grâce au *French Feminism*, mais aussi aux travaux de théoriciennes comme Juliet Mitchell, Nancy Chodorow et Carol Gilligan, qui ont ouvert la voie de ce développement avec une version soft de l'essentialisme psychanalytique. Les partisanes du *French Feminism* ont pu utiliser cette ouverture pour introduire la version hard : la psychanalyse orthodoxe continentale. Depuis, la scène intellectuelle anglo-américaine s'est transformée à un point tel qu'un livre sur la psychanalyse passe aujourd'hui pour faire partie intrinsèque de la théorie féministe, malgré l'absence totale de toute discussion du féminisme comme tel (Gallop 1982). Ce qui n'aurait jamais pu arriver sans l'invention du *French Feminism*, et ne pourrait pas se produire en France, quelle que soit l'auteure en question (Marcelle Marini a écrit un livre sur Lacan, mais il n'est pas considéré comme faisant partie de ses écrits féministes).

L'aspect le plus intéressant du *French Feminism* reste toutefois sa manière de traiter l'essentialisme. La plupart des *French Feminists* ne considèrent pas l'essentialisme comme une « bonne chose ». Mais elles le défendent souvent en déclarant que ce n'est pas de l'essentialisme. Elles passent beaucoup de temps à « défendre » Irigaray contre les accusations d'essentialisme portées contre elle (Schor 1989 et Fuss 1989, spéc. p. 55-83). Mais pourquoi, au juste ? Sont-elles

convaincues qu'Irigaray n'est pas essentialiste ? Cela semble improbable, puisque Irigaray ne s'en cache pas et n'essaie jamais de se défendre de ce qu'elle ne considère pas être une accusation. Les essentialistes anglo-américaines occupent une position plus délicate : elles veulent le beurre et l'argent du beurre. Cela étant impossible, de toute évidence, elles en viennent à défendre une position régressive par rapport à la scène locale. Tout le monde parle d'essentialisme, mais personne ne sait plus à quoi cela renvoie puisque les théories essentialistes sont présentées comme étant non-essentialistes. Même Freud et Lacan, dont l'essentialisme a été démontré depuis longtemps dans tous les domaines – et non seulement dans les cercles féministes – sont maintenant « revalorisés » et absous.

Plus encore, en un mouvement apparemment contradictoire mais tout à fait cohérent, l'essentialisme est de plus en plus présenté comme quelque chose qui ne peut être assumé complètement, mais qui pourrait néanmoins « ne pas être cette critique accablante qu'il est censé être » (Smith 1988 : 144). Paul Smith et Diana Fuss accordent à Irigaray un tel degré de sophistication qu'on en vient à croire que celle-ci « paraît » seulement être essentialiste. D'un autre côté, si l'on venait à trouver qu'elle est de fait (et non seulement semble être) essentialiste, ils sous-entendent alors qu'elle aurait peut-être de bonnes raisons. Ne pouvant trancher la question – Fuss va même jusqu'à écrire que « Irigaray est et n'est pas essentialiste » (Fuss 1989 : 70) – ces auteurs s'accordent pour dire que, si elle l'est, il s'agit alors d'une stratégie, et même d'une « stratégie clé… et non d'un oubli » (Fuss 1989 : 72). Ainsi, sous prétexte d'essayer de comprendre la complexité de la pensée européenne, les auteures anglo-américaines sont-elles en train de réhabiliter l'essentialisme.

Remarques pour finir : l'impérialisme en tant que technique pour faire disparaître à la fois le féminisme… et les femmes

La catégorie « théorie française »

L'invention du *French Feminism* coïncide avec celle de la *French Theory*. Les deux suivent les mêmes lignes, et sont, dans une certaine mesure, la même chose.

Ce qui frappe la lectrice (ou le lecteur) française, dans les écrits anglo-américains des années 1970 comme dans les écrits plus récents, c'est la façon dont toutes les féministes de France sont mises dans le même sac, quelle que soit

leur orientation théorique, esthétique ou politique. Wittig par exemple, est citée très tôt dans la même phrase, dans le même souffle que Cixous, et parfois est définie comme appartenant à la même école, celle de « l'écriture féminine ». Il y a plus à l'œuvre ici que la simple ignorance. Même quand on reconnaît qu'elle ne peut pas appartenir au même courant puisqu'elle est très explicite quant à son rejet de « l'écriture féminine » et de tout ce que cette appellation connote, elle est toujours citée avec les « Trois grâces », très rarement toute seule ou en compagnie des féministes anglo-américaines dont elle est proche[2]. La même chose est évidemment vraie de Cixous – son sort est symétrique – mais pour des raisons qui devraient être maintenant claires, c'est pour Wittig que je souffre. Michèle Le Doeuff, qui n'est pas exactement timide dans l'exposé de sa posture théorique, est néanmoins mise dans le même sac que les essentialistes, « en dépit de ses dénégations » comme dirait Tong (1989).

Les « vedettes » de la *French Theory*, les cerveaux masculins censés inspirer les femmes, selon les *French Feminists* (voir *infra*), sont-ils mieux traités ? Non. Lacan, Derrida, Foucault, Barthes, sont rendus interchangeables par la compulsion anglo-américaine d'unifier les « Français », de les homogénéiser : de leur dénier toute individualité. Comment est-il possible de traiter dans le même article, et parfois dans la même phrase, d'auteurs aussi différents que Lacan et Foucault, qui viennent de traditions radicalement opposées, et qui n'ont jamais caché leurs désaccords ? (voir Varikas 1993 : 64).

Les Anglo-américains ont créé des écoles de pensée entièrement nouvelles – ou à tout le moins des courants universitaires – en comparant des auteurs français qui ne peuvent pas être comparés, en « mettant en dialogue » des gens qui n'ont rien à se dire, et en donnant à ces nourritures spirituelles lyophilisées des noms comme « post-structuralisme » et « postmodernisme ». Comment ces mélanges instables résisteront-ils à l'épreuve du temps ? Pas très bien : le constructivisme social de Foucault ne se combinera jamais, même avec l'aide des Marines, à l'essentialisme de Lacan.

Et pourquoi les auteurs français, femmes ou hommes, féministes ou non, ne sont-ils jamais comparés avec leurs homologues anglo-américains, quelles que soient leurs similitudes, mais toujours avec d'autres auteurs français, quelles que soient leurs divergences ? Parce que cela montrerait qu'il y a des différences entre eux, d'une part, et d'autre part des similitudes entre eux et leurs commentateurs-traducteurs dans le monde anglo-américain. Homogénéisation interne et différenciation externe : c'est ainsi que les groupes – qu'ils soient nationaux, ethniques, ou de sexe – sont constitués. De la même façon, les auteurs

français sont vus comme un groupe qui est défini par et seulement par sa « différence » d'avec le groupe qui a le pouvoir de nommer : ils sont constitués en Autre.

C'est une chose de dire que l'œuvre des auteurs peut être interprétée, et que l'auteur n'a pas nécessairement le dernier mot à dire sur son propre travail ; c'est une tout autre chose d'abstraire totalement ces œuvres de leur contexte objectif, historique. Et c'est ce qu'on fait aux auteurs, femmes et hommes, qui ont eu la mauvaise fortune de naître en France. Et si les Anglo-américains ont le droit de prendre leur bien où ils le trouvent, et d'utiliser des citations d'œuvres françaises, ou de toute autre culture, pour créer leurs propres théories, ils n'ont pas pour autant le droit d'appeler le résultat de cet exercice créatif *French Theory*. Personne ne possède ses propres écrits : mais tout le monde a droit à un procès équitable, et ce droit est dénié aux Français. Elles/ils ont le droit d'être compris et appréciés, ou rejetés, en raison de ce qu'elles/ils ont fait ou dit, et non encensés ou condamnés pour ce qu'une autre personne française a dit ou fait : « Tout se passe comme si la désignation de "français" effaçait ou rendait secondaire les tensions sérieuses entre les œuvres de Cixous et d'Irigaray (ou celles de Lyotard et de Derrida) » (Varikas 1993 : 64). De façon intéressante, les auteures qui essaient vraiment de mettre en perspective Foucault ou Beauvoir (ou d'autres), et de comprendre pourquoi ils ont dit ce qu'ils ont dit au moment où ils l'ont dit, n'appellent pas leurs efforts de la *French Theory* (Kruks 1993).

Claire Moses a écrit sur ce sujet de façon éloquente : « le monde universitaire américain (pas vraiment dans le rôle du colonisateur, mais plutôt dans celui de détenteur du pouvoir impérial) a exproprié un aspect de la culture française, l'a appliqué à nos objectifs américains, au mépris des Françaises et du contexte français » (Moses 1996).

Quand j'ai lu le texte de Claire Moses, j'ai eu un éclair de re-connaissance et de gratitude à voir ce que je pensais depuis des années si clairement exprimé. À la même époque, j'écrivais un texte, « L'affaire Hill-Thomas et l'identité nationale française » pour *Nouvelles Questions féministes* (Delphy 1993). Je relus le texte de Claire et fus frappée par une phrase :

> « On reproche aux Français (et parfois plus généralement aux Européens) de présenter des aspects de nous-mêmes que nous n'aimons pas mais que nous refusons d'assumer – tels que notre élitisme, notre racisme, nos préjugés de classe. La France (ou l'Europe) serait impure ; les États-Unis seraient purs. »

Et je me souvins d'avoir écrit les mêmes mots quelques jours auparavant, mais cette fois à propos des Français et de leur version caricaturale de l'affaire Hill-Thomas, leur permettant d'attribuer racisme et puritanisme aux seuls États-Unis,

et donc de s'en sentir déchargés, absous (Delphy 1993 : 3-13).

J'ai argué plus haut que le *French Feminism* a été inventé pour légitimer l'introduction sur la scène féministe anglo-américaine d'un type d'essentialisme, et en particulier d'une réhabilitation de la psychanalyse, qui vont plus loin que les tentatives américaines exprimées par Chodorow, Gilligan, et Ruddick.

L'autre trait de ce courant intellectuel, qui est totalement absent chez les essentialistes américaines précitées, réside dans le fait qu'il met en cause les bases mêmes de ce qui définit une démarche théorique féministe. La définition usuelle d'une démarche théorique féministe est qu'elle est liée à un mouvement politique, un mouvement visant des changements effectifs dans la société et dans la vie des gens, femmes et hommes ; le caractère principal de ce lien réside dans les questions qui sont posées aux objets étudiés. Ce lien nécessaire ne signifie pas qu'une instance militante abstraite dicte les sujets à étudier, mais que toute féministe, universitaire ou non, doit être capable d'argumenter de la pertinence pour le mouvement féministe des questions qu'elle pose. Pour démontrer cette hypothèse, je vais me livrer à une étude de cas : celle de l'un des moments clé de toute l'opération *French Feminism*, la publication de *Gynesis* par Alice Jardine (1985a).

Une étude de cas : Alice Jardine

Dans cet ouvrage, la *French Theory* est constituée comme un tout, par une série de manœuvres rhétoriques qui utilisent la distorsion et la généralisation, l'impérialisme et l'exotisme. D'abord, Jardine nous présente le mouvement français comme arrivant moribond dans l'ère socialiste, après une série de luttes mortelles dont il est censé ne pas s'être relevé. Donc, exit le féminisme français au sens usuel de « féministe ». Il reste cependant des féministes. Comment Jardine va-t-elle en disposer ? Elle nous a déjà dit que le féminisme, « ce mot », « pose de sérieux problèmes ». À n'en pas douter, si comme le fait Jardine, elle en cherche l'élucidation dans… les dictionnaires ! Puis elle évacue les féministes « qui se réclament du féminisme dans leur vie et leur travail » (Jardine, 1985 : 20), parce que cela serait trop simple – et à Déesse ne plaise que les choses soient « trop simples » !

Ensuite, la distorsion des faits, possible parce qu'elle compte sur l'ignorance normale de ses lectrices américaines, laisse le champ à l'impérialisme : ce qui compte est ce que Je dis qui compte. Ce n'est pas seulement parce que ce serait trop simple que les féministes de France ne seront pas prises en considération, mais parce que : « Quand aux États-Unis on fait référence aux *French Feminists*,

ce n’est pas à ces femmes qu’on pense. » Il y a quelque chose de circulaire, ou de tautologique, dans cet argument : « je ne m’intéresserai pas à ces femmes parce qu’elles ne m’intéressent pas ». Mais la circularité et la tautologie, comme expressions exemplaires de l’égocentrisme, sont des composants essentiels de l’arrogante beauté de l’impérialisme.

Dans la phrase suivante, l’importance réelle, objective des féministes de France est clairement mesurée à l’aune de l’intérêt qu’elles éveillent aux États-Unis : il est dit de certaines femmes qu’elles ont eu « une influence majeure sur les théories de l’écriture et de la lecture ». L’endroit où elles ont eu cette influence majeure n’est pas spécifié : il se peut que ce soit les États-Unis, il se peut que ce soit le monde entier – mais n’est-ce pas la même chose ? Et Jardine d’en faire la liste : Cixous, Kofman, Kristeva, Lemoine-Luccioni, Montrelay[3]. Puis elle continue : « les directions nouvelles les plus importantes dans la théorie française ces dernières années… se sont… positionnées comme profondément anti et post-féministes » (Jardine 1985a : 20). Ceci constitue un mouvement stratégique qui renverse toutes les définitions antérieures quant à la sorte de réflexion qui est utile au féminisme.

Mais le meilleur est encore à venir : ayant dit ceci, elle se met à expliquer qu’elle parlera des hommes, parce que « les femmes théoriciennes en France dont les noms précèdent sont… dans la meilleure tradition française… des disciples directes de ces hommes ». Et bien qu’elle précise que ceci « n’est pas une critique », elle ajoute que les écrits de ces femmes consistent en « des réécritures des hommes… des répétitions et des désaccords avec eux » (Jardine 1985 : 21).

Il nous faut donc comprendre que ces femmes, qui sont antiféministes, et qui sont cependant les productrices de la pensée la plus importante pour le féminisme, n’ont même pas besoin d’être prises en considération, puisque leur pensée vient des hommes. Ceci peut surprendre la lectrice. Mais c’est ici que l’exotisme arrive en scène pour la désorienter et la culpabiliser : ceci est la forme française de féminisme, et bien qu’elle puisse paraître étrange, que dire si c’est ce qui plaît aux féministes françaises ? Comme dans tout discours colonialiste, on a affaire à un mélange de faux respect pour la culture et de condescendance. Assez de respect pour attirer l’intérêt de la lectrice américaine : le « féminisme français » est important, nous devons l’écouter. Mais ce respect est en réalité de la condescendance : car quelle sorte de féministes peuvent bien être les féministes de France, si elles prennent comme leurs théoriciennes majeures des femmes qui non seulement sont antiféministes, mais sont de plus les perroquets

des hommes ? Sur quel sorte de clichés existant dans l'esprit de la lectrice Jardine compte-t-elle pour faire passer un tel paradoxe ? Quels stéréotypes doivent exister pour que quiconque croit cela des féministes françaises, ou de toutes autres féministes ?

Mais elle insiste : c'est dans « la meilleure tradition française ». Ainsi, la soumission aux hommes est présentée à la fois comme spécifique aux Françaises[4] – et pas si condamnable qu'elle pourrait paraître : à partir du moment où elle a été décrétée « française », on ne peut la juger trop vite ; Jardine étend sur cette soumission l'aile protectrice du relativisme culturel. Pourrait-elle envoyer le même message en utilisant un exemple américain ? Aurait-elle pu décider qu'Une telle est une écrivaine importante pour le féminisme bien qu'elle ne parle pas de ce sujet, ou pire, est antiféministe ? Pourrait-elle dire que les écrivaines les plus importantes aujourd'hui pour le féminisme américain sont Roiphe et Paglia, ou même Wylie ? Et si elle l'avait fait, dans quelle catégorie cela l'aurait-il placée, elle ? Et pourquoi ne le pourrait-elle pas ? Après tout, les adversaires sont importants. Il faut discuter de leurs thèses. Mais est-ce la même chose de dire que les thèses de Patrick Moynihan (parlementaire réactionnaire) doivent être discutées, et de dire qu'il est le théoricien principal du féminisme ?

Ici, il faut faire trois remarques.

Il est vrai qu'il existe un continuum entre les auteures féministes et les auteures antiféministes, ce qui crée un problème (noté par Judith Stacey 1986 : 243, note 4) pour « tracer la ligne de démarcation » ; surtout quand des auteures aux vues clairement antiféministes, comme Ehlstain ou Paglia, s'appellent féministes, comme elles le font de façon croissante aux États-Unis. Comme il a été dit plus haut, cette question a été soulevée en France à propos d'Irigaray par Maryse Guerlais (1991) et par Eleni Varikas (1993) ; c'est une question difficile, car quoique son travail ne soit pas utilisé dans les études féministes en France, ses thèses sont très populaires en Italie, et dans une moindre mesure en France et en Hollande. Cependant, dans la mesure où il existe, dans le féminisme comme dans le reste, des problèmes de définition pour les cas limites, ces problèmes restent situés, précisément pour cette raison, aux marges : ils ne mettent pas en cause le cœur de la définition du féminisme.

Les auteures qui prennent position par rapport à des questions féministes font partie du débat féministe – y compris celles et ceux qui s'opposent au féminisme ; mais bien que ces derniers soient discutés, elles/ils ne sont pas considérés comme appartenant à la même catégorie que celles/ceux qui se définissent comme féministes. Les féministes ont toujours discuté des

antiféministes : on pourrait même dire que cet exercice constitue une part important des écrits féministes. Exposer et analyser l'idéologie patriarcale fait partie des tâches féministes depuis le début de ce mouvement. Mais les féministes et les antiféministes occupent des places distinctes dans l'analyse féministe. Le patriarcat et ses productions intellectuelles sont un *objet* d'analyse, ils ne sont pas et ne peuvent être des moyens ou des *outils* de l'analyse féministe.

Il en est tout autrement des auteur·es qui, sans être nécessairement hostiles au féminisme, ne parlent pas de questions féministes. Dans leur cas, la question n'est pas : amie ou ennemie, mais : « Qu'est-ce qu'elles apportent à la discussion ? » Ainsi en va-t-il, en France, de Kristeva, qui ne discute pas des questions soulevées par le féminisme parce qu'elle ne les connaît pas, sa seule information sur le féminisme lui venant des représentations caricaturales des médias. C'est aussi le cas de femmes comme Montrelay ou Lemoine-Luccioni, qui sont des psychanalystes traditionnelles et qu'on ne peut même pas définir comme « antiféministes », puisque ceci impliquerait qu'elles discutent des thèses féministes, ce qu'elles ne font pas. La meilleure façon de décrire leur position est de dire qu'elle est « masculiniste traditionnelle » ou « préféministe » ; et cette position étant celle de la majorité des psychanalystes en France, les féministes n'ont jamais ressenti le besoin de discuter des travaux de ces trois personnes en particulier[5].

Donc la question ici est : est-ce que Jardine, ou toute autre auteure féministe, aurait pu décider qu'un auteur anglais ou américain, dont le travail n'est pas considéré comme pertinent par les féministes anglaises ou américaines parce que ce travail ne discute pas des débats féministes, représente ce qui est le plus intéressant sur la scène féministe de ces pays ?

C'est cependant exactement ce que Jardine, et avec elle, toutes les autres *French Feminists*, disent de la France : qu'il n'y a pas de différence entre la pensée patriarcale et la pensée féministe du point de vue de leur utilité pour l'analyse féministe, d'une part, et d'autre part que discuter des questions pertinentes pour le féminisme n'est pas pertinent pour participer au débat féministe. En somme, c'est le féminisme lui-même qui devient non-pertinent.

Elles ne pouvaient pas arriver à ce résultat de l'intérieur de leur pays et de leurs cercles professionnels, en utilisant des exemples locaux (anglais ou américains) : il leur a fallu inventer des femmes de paille qui mettaient en cause et invalidaient la démarche féministe, et ceci, selon elles, de l'intérieur même du féminisme. Mais il fallait qu'il s'agisse d'un féminisme si étrange, si étranger, qu'on pouvait croire à cette absurdité. Il fallait que ce soit le *French Feminism*. Et la seconde

partie du message est : si les « Françaises » peuvent le faire, pourquoi pas nous ? Et elles le firent.

Le féminisme ne pouvait pas être discrédité à partir de la culture d'origine des *French Feminists,* de la culture anglo-américaine ; les hommes ne pouvaient pas être rétablis comme les interlocuteurs principaux, les arbitres de toute connaissance, y compris de la connaissance féministe, à partir de leur propre culture. Les *French Feminists* ont fait entrer « les femmes françaises » pour introduire l'idée qu'être antiféministe et cependant faire partie du débat féministe était acceptable ; le pas suivant a consisté à faire disparaître les femmes et à révéler les hommes derrière elles, selon le vœu supposé de ces « femmes françaises », de sorte que les hommes puissent être une fois de plus les vedettes, dans le féminisme comme ailleurs.

Promouvoir l'essentialisme était la motivation principale derrière la création du *French Feminism* ; mais il y avait un motif ultérieur, et, quand on y pense, pas immensément différent du premier, à cette invention : remettre les universitaires féministes de nouveau « en dialogue » avec les auteurs mâles.

Épilogue sous forme de dialogue transatlantique (imaginaire)

> « Mes étudiants de licence m'affirment que le féminisme n'est plus nécessaire parce que nous avons déjà réglé tout cela. Diverses collègues femmes et étudiantes aux études supérieures déduisent cela des propos de deux messieurs blancs, ignorant tout des quelque vingt années de travail et d'écrits féministes extra-universitaires. Je dirais que nous avons été trompées, si une telle remarque n'était pas une banalité historique. Et tellement navrante » (Russ 1989 : 4).

À Joanna Russ, écrivaine de science-fiction et universitaire américaine, répond Ailbhe Smyth (1993), écrivaine et universitaire irlandaise : « Le prix à payer par les femmes qui résistent est littéralement incalculable (en fait, je ne connais aucune monnaie qui permettrait d'en établir les coûts). Il n'est donc absolument pas surprenant que nous ne puissions pas toujours résister ou ne résistions pas à la tentation de “diluer” le défi. »

1. Publié dans *Nouvelles Questions féministes,* 1996, numéro 1.

2. Par exemple, Ann Rosalind Jones, dans « Writing the body : toward an understanding of l'écriture féminine », dans Showalter, Elaine (ed.), *The New Feminist Criticism : Essays on Women, Literature and Theory* (New York, Pantheon Books, 1985 : 362), écrit : « Les quatre femmes françaises dont je discuterai les travaux ici – Julia Kristeva, Luce Irigaray, Hélène Cixous, et Monique Wittig – partagent un ennemi commun, la pensée masculiniste… Comme Cixous, Wittig a produit un nombre de “textes féminins” » ; Alison C. Young, dans un texte non daté (Institut de criminologie, Cambridge, Massachusetts), souhaite « Prendre les écrits d'une féministe matérialiste, comme Christine Delphy ou ceux du collectif de *Questions féministes* » et les faire parler intertextuellement avec ceux de Julia Kristeva, ou de Monique Wittig, mettant ainsi Wittig avec Kristeva, et non à sa place… justement dans le collectif de *Questions féministes* ! Carolyn Burke, pour sa part, écrit dans « Irigaray through the looking glass » (*Feminist Studies* 7, numéro 2, 1981) :

« A la différence de Hélène Cixous et de Monique Wittig, Irigaray n'invente – ou ne réinvente pas – les personnages, héroïnes ou mythes féminins en opposition à la culture patriarcale ». Il serait fastidieux de citer tous les exemples de ce type de confusions.

3. Au moment où ce livre était écrit, les études féministes connaissaient une expansion unique en France. Un programme de recherche venait d'être lancé au Centre national de la recherche scientifique, l'ATP « Recherches sur les femmes et recherches féministes », qui a duré de 1983 à 1989. À ce moment-là, Jardine était en France, en train d'écrire sur « la scène parisienne ». Ce programme était extrêmement varié dans ses orientations idéologiques et théoriques, puisque son comité était composé d'expertes de toutes les disciplines et les courants. En six ans, ce comité a examiné trois cents projets et en a financé 80, dans toutes les disciplines et sur tous les sujets – y compris certains de critique littéraire. Comment se fait-il alors que les noms cités par Jardine, dont elle prétend qu'elles ont eu tant d'influence, n'apparaissent quasiment jamais dans les bibliographies de ces projets, même de ceux qui ont une orientation psychanalytique ? Et pourquoi Jardine ne mentionne-t-elle pas ce programme, dont elle n'a pas pu ne pas entendre parler ? Des tactiques similaires sont utilisées par Moi (1987 : 5) : « L'histoire éditoriale du *French Feminism* dans les pays anglophones confirme l'influence prodigieuse des trois noms de Cixous, Irigaray et Kristeva. » Cette affirmation est malhonnête et même perverse : d'abord, la publication de ces auteures dans les pays anglophones est censée prouver leur popularité en France ! Ensuite, cette histoire éditoriale n'est pas si extérieure à Moi qu'elle, prétendant la « découvrir », voudrait nous le faire croire. Il est reconnu que son livre *Sexual/Textual Politics* (Moi 1985) a été l'un des facteurs majeurs dans le lancement de la mode du *French Feminism.* Et quel était le sujet du livre ? D'opposer « la critique littéraire anglo-américaine », qu'elle trouve décevante, à ce qu'elle appelle, inventant l'expression, la « *French feminist theory* » ; son premier chapitre est intitulé : « De Simone de Beauvoir à Jacques Lacan » – établissant ainsi Lacan comme une théoricienne féministe, un paradoxe que même les plus pro-psychanalyse des féministes françaises ne rêveraient de soutenir.

4. À nouveau, Moi utilise la même tactique : « Les féministes françaises en général, se sont approprié les courants intellectuels dominants, comme par exemple les théories de Jacques Derrida et de Jacques Lacan » (Moi 1987 : 1).

5. C'est pourquoi Cixous et Irigaray, qui savent ce qu'est le féminisme, doivent être distinguées l'une de l'autre, la première étant antiféministe et la seconde se réclamant – parfois – du féminisme. Elles doivent de surcroît être distinguées du deuxième groupe, Kristeva, Montrelay et Lemoine-Luccioni, qui ne savent pas ce qu'est le féminisme, et ne sont ni féministes ni antiféministes, mais préféministes.

Les femmes et l’État[1]

Les femmes et l’État : sujet large, qu’il convient dès l’abord de réduire. Je réduirai donc l’un des termes, les femmes, et sans autre forme de procès, au mouvement féministe. Mais comment réduire l’autre terme, l’État ? Si on le gardait en l’état, c’est-à-dire sans autres précisions, on devrait s’en tenir à énoncer une suite de généralités sans risquer, de ce fait, ni la controverse ni surtout l’intérêt. En effet, ce terme possède tant de sens que quelque absurdité que l’on profère, au moins l’un de ces sens la rend vraisemblable sinon raisonnable. Mieux encore, on pourrait dire à son sujet des choses parfaitement contradictoires en glissant – sans prévenir – d’un sens à l’autre, c’est-à-dire en jouant sur le mot, exercice qui a fait la réputation d’une partie non négligeable de l’intelligentsia française. Je vais, à l’inverse, examiner les différents sens possibles de la question « le mouvement féministe et l’État ».

Féminisme et nationalisme : concurrence ou imitation ?

L’une des connotations dominantes du terme « État » est celle qui l’associe au terme « nation ». L’État-nation, création du 19e siècle est devenu une revendication universelle au 20e siècle, tandis que l’accolade obligatoire de ces deux termes se transforme en étreinte mortelle. Car c’est au nom de cette idéologie, c’est-à-dire une seule nation par État (et donc la France aux seuls Français), un État pour chaque nation (et donc les sécessions, partitions, guerres de libération : la création d’États « propres » par les groupes, ethnies, cultures qui ne veulent pas être les « invités » de la nation prédominante de l’État), que tous les jours, dans le monde, des milliers de gens se font tuer. L’État multinational a vécu.

Aussi l’un des aspects du rapport entre le mouvement féministe et l’État est-il le rapport entre le féminisme et la revendication nationaliste, rapport qui a lui-même deux aspects.

- L’aspect de concurrence dans les faits. Les luttes nationalistes – en Irlande, en Palestine mais aussi en Corse et aux Antilles – sont opposées aux luttes féministes au nom des « priorités » et de « l’unité », c’est-à-dire pour les mêmes raisons que les luttes ouvrières leur étaient ou leur sont encore opposées.
- De plus, les revendications protonationalistes, par exemple les revendications régionalistes, ou au contraire hypernationalistes, comme la « révolution » -

islamo-khomeyniste, ont souvent un contenu « fondamentaliste », c'est-à-dire traditionnaliste, qui interdit par principe, et non plus sous des prétextes d'opportunité, toute expression du féminisme.

Certes en France nous avons jusqu'ici – et encore parce que nous ignorons superbement les DOM – été peu confrontées à ces conflits entre lutte féministe et lutte nationaliste. Cependant, elle n'est pas si rare que nous l'imaginons, la Bretonne, la Corse ou l'Occitane qui s'identifie à sa culture avant de s'identifier à l'oppression des femmes. Et si l'on dépasse le cadre de l'Hexagone, on s'aperçoit que, pris au sens large, les problèmes d'identité culturelle – qu'ils débouchent ou non sur une revendication nationaliste ou de création d'un État indépendant – interrogent le postulat de la solidarité entre femmes surtout quand ces problèmes sont ceux d'une double oppression, par exemple par le sexe et par la race. Primauté de l'une ou l'autre oppression, allégeance première à l'un ou l'autre des groupes d'appartenance : on rejoint ici le problème lutte de sexes/lutte de classes, ou encore on voit que ce dernier lui-même s'inscrit dans une problématique plus large : celle de la gestion d'oppressions multiples et irréductibles les unes aux autres. En ce moment, dans les mouvements féministes, la tendance est à privilégier ce que les Américaines appellent « les divisions horizontales » : il s'ensuit une multiplication de groupes de plus en plus spécifiques qui peut paraître ridicule. Cette tendance répond cependant à la tendance antécédente qui consistait à fonder la solidarité entre femmes sur le plus petit dénominateur commun, au lieu de tenter la difficile intégration de la totalité des réalités des femmes. Le plus petit dénominateur commun, la situation féminine « universelle », sur lequel le Mouvement a construit ses analyses, a été trop souvent en réalité celui d'une femme prototypique implicitement blanche, explicitement hétérosexuelle, certains ajouteraient « bourgeoise[2] ». C'est le refus de cet impérialisme sous-jacent que manifeste la redécouverte par beaucoup de féministes de leur spécificité culturelle. Cette redécouverte peut aller dans le sens d'une recherche de « racines » ou dans celui d'une reconnaissance de la multiplicité de leurs oppressions. Judith Friedlander (1984) décrit la démarche de ces féministes juives américaines qui refusent de passer leur culture à la trappe mais, refusant aussi le dilemme posé par les nationalistes masculins, refusant d'abandonner leur conscience féministe au bénéfice de leur identité juive, se voient embarquées, pour concilier les deux, dans une entreprise de reconstruction féministe du judaïsme qui débouche sur des impasses en lieu et place de la conciliation dont elles rêvaient.

Si le féminisme peut être en rapport avec le nationalisme, il peut également

entretenir avec lui un rapport d’imitation, quand il n’est pas, et ceci n’est pas la moindre des contradictions analysées par Judith Friedlander, à la fois en concurrence et en imitation avec le nationalisme. Ti-Grace Atkinson voit le séparatisme lesbien comme un nationalisme territorial « en intention sinon en action » (Atkinson 1984).

On sait qu’aux États-Unis la situation des femmes a souvent été comparée à celle des Noirs. Certains mouvements noirs ont pris ouvertement la voie du nationalisme non métaphorique : le séparatisme territorial. Mais la plupart ont pris celle de « nationalisme culturel » ; les intellectuels noirs qui prétendaient combattre le racisme en parlant swahili – qui n’est pas couramment compris dans les ghettos – et en se revêtant de gandouras ont été raillés avec force par les mouvements noirs marxistes comme les Black Panthers.

C’est par analogie avec ce courant que certaines féministes américaines emploient, pour en railler d’autres, le terme de « féminisme culturel ». Ainsi l’idée de nation s’impose-t-elle ici, et pas seulement aux féministes, comme un modèle. Cependant, dans la version territoriale ou non métaphorique du nationalisme, l’ethnie opprimée conquiert un territoire pour y développer librement une culture préexistante ; tandis que dans la version métaphorique ou culturaliste du nationalisme, c’est au contraire en construisant une culture spécifique que le groupe dominé se libère. Dans le cas des femmes, il s’agit donc de créer de toutes pièces, ou de retrouver sous les sédiments accumulés depuis des siècles de domination masculine, une culture spécifiquement féminine ou femelle. Comme pour d’autres groupes, cette vision de la libération, et donc de l’oppression, s’oppose radicalement à une analyse en termes de classes, et conduit à des objectifs radicalement divergents. En effet, voir les femmes comme une ethnie conduit logiquement à revendiquer pour elles un territoire autre que celui de la société patriarcale, tandis que les voir comme une classe conduit à vouloir transformer cette société. Les deux visions sont incompatibles. La première amène, si l’on ne peut pas quitter la société physiquement, à la quitter mentalement – « transcendons-la (dans nos esprits) » exhorte Mary Daly ; « nous sommes ailleurs », affirme tranquillement Psych et Po (tout en étant là) – c’est-à-dire à l’ignorer.

C’est ce que dénonce Ti-Grace Atkinson, et c’est ainsi qu’il faut comprendre ses fulminations[3] et aussi les rapprochements en apparence surprenants qu’elle fait ; si elle met la « maternité féministe » dans le même sac que le « séparatisme lesbien », alors qu’ils semblent procéder de logiques bien différentes, et qu’en France au moins on ne puisse accuser les séparatistes de se livrer au culte de la

féminité, c’est que Ti-Grace voit derrière ces apparences dissemblables la même politique de l’autruche, un refus, finalement apolitique et finalement le même dans les deux cas, d’affronter le système. Ce débat a des implications pratiques immédiates pour le mouvement féministe, par exemple en ce qui concerne l’utilisation des « lieux alternatifs » ou « lieux de femmes ». Car suivant que l’une ou l’autre de ces attitudes prévaudra, ils seront soit des enclaves hors du réel, soit des machines de guerre contre celui-ci. On voit d’ores et déjà que l’adoption de la métaphore nationaliste peut conduire certaines féministes à refuser toute confrontation avec ce qui est une partie de ce réel, l’État dans sa deuxième définition possible.

L’État, le politique et la société civile

En effet, l’État a une définition « externe » et une définition « interne » si l’on peut dire. Dans la première dont j’ai parlé d’abord, il se définit par opposition aux autres États-nations et se confond avec la nation qu’il incarne. Dans la deuxième, il se définit au contraire par opposition à cette nation qui devient la société civile. Dans cette perspective, le mouvement féministe, puisqu’il ne fait pas partie de l’État, fait donc automatiquement partie de la société civile : des corps gérés par le corps gérant. Mais cette définition est insatisfaisante dans la mesure où elle connote une société civile composée d’ilotes – ou encore selon l’expression chère à Charles de Gaulle, « de veaux » – dont toute la volonté politique a été transférée aux mains de l’État.

C’est certes l’idéal rousseauiste de la société, où les citoyens, étant représentés une fois pour toutes n’ont plus à intervenir jamais dans la gestion de leurs propres affaires. Mais cette définition, qui place tout le politique du côté de l’État et en dénie la moindre parcelle à la société civile, du même coup réduit le politique à l’État. Or le politique est plus large que l’État et c’est ce dont Gramsci rend compte en opposant non pas État et société civile, mais société politique et société civile. Cette définition instaure encore une coupure qui -n’admet aucun passage entre les deux, alors qu’il me semble que *le politique serait mieux défini comme étant précisément ce passage entre la société civile et l’État, entre les gouvernants et les gouvernés.*

Passage, ou, une fois de plus, concurrence. Car tous les groupes, dès lors qu’ils se déclarent « politiques » même s’ils ne sont pas constitués en partis et ne briguent donc pas le pouvoir d’État en tant que tel, briguent bien quelque chose du pouvoir d’État. La revendication de disposer librement de son corps, quand l’État interdit l’avortement, indique la volonté de récupérer un pouvoir détenu

par l'État. Ainsi en est-il de toutes les revendications par lesquelles les « gérés » prétendent participer à la gestion de leurs propres vies et doivent, pour ce faire, s'attaquer à un pouvoir détenu indûment à leurs yeux par l'État.

Dans ces conditions, on pourrait s'attendre à ce que le mouvement féministe ait une ou des théories de l'État et une ou des stratégies correspondantes. Vise-t-il à son renversement pour instaurer un autre ordre ou espère-t-il, comme les anarchistes, son dépérissement spontané ? Si cette réflexion n'existe pas explicitement, elle est implicitement contenue, au moins en partie, dans certains choix féministes. D'une part dans le débat entre celles qui pensent que, précisément parce que le mouvement féministe en tant que tel n'a pas de stratégie dirigée contre ou vers l'État, il est nécessaire de participer à des partis politiques traditionnels qui en ont une, et celles qui disent que cela est du temps perdu, et donc implicitement qu'il n'est pas indispensable de s'occuper de l'État. D'autre part, dans certaines théories séparatistes – qui ne sont d'ailleurs pas propres aux féministes mais participent du courant de pensée écolo-anarcho-hippy –, leur ambition est, en toute simplicité, de vider la société existante de ses membres, au moins femelles, en attirant toutes les femmes dans des communautés alternatives, de préférence rurales (la campagne étant vue, dans une tradition qui dépasse largement le mouvement féministe, comme un endroit où le pouvoir d'État, contrebalancé par la chlorophylle, sévit moins, peut-être parce que la campagne est également perçue, dans la même vision, comme le refuge de la Nature dont on sait qu'elle est couramment, même si c'est faussement (Léger & Hervieu 1979), opposée à la société). Ces oppositions, pour naïves qu'elles soient, n'en sont pas moins répandues et informent par exemple l'ensemble du débat aux États-Unis où les « fédéralistes » s'affrontent depuis des décennies aux « anti-interventionnistes », persuadés que le gouvernement fédéral est un mal nécessaire mais qu'il convient de limiter à tout prix pour favoriser « les libertés individuelles ». Cette lutte est revenue sur le devant de la scène avec l'élection de Reagan, elle-même concomitante de la montée de la Nouvelle Droite. Les partisans de l'indépendance des États vis-à-vis du gouvernement fédéral ont toujours été conservateurs ; mais ce que montre Rosalind Petchevsky, c'est que les « libertés individuelles » qu'ils défendent contre l'« emprise de l'État » sont en réalité, et d'une façon plus explicite qu'avant les luttes féministes et homosexuelles, la liberté des chefs de famille de dominer leurs dépendants, des patrons de recruter qui bon leur semble, des Blancs de se « défendre » contre l'intégration raciale, etc. (Petchevsky 1984). Ici le discours patriarcal passe par l'individualisme militant, alors que la défense classique – au

18e siècle – de la prééminence masculine la montrait en continuité avec l'autorité centrale, divine, royale ou étatique (Magli et Odorisi-Conti 1983). Mais la contradiction n'est qu'apparente : ce pouvoir d'être les chefs du « gouvernement familial », les hommes le demandent à l'État et s'insurgent quand celui-ci veut le leur enlever.

L'État est-il patriarcal ?

Quel rôle joue donc l'État dans l'oppression des femmes ? Il nous faut là à nouveau redéfinir l'État. En effet, je l'ai réintégré dans la notion plus large de « pouvoir politique », dont il ne serait que l'une des composantes ou l'un des aspects. Arrêtons-nous cependant un moment sur cette définition classique de l'État : les gouvernants ; car à accentuer trop sa continuité avec le politique, on gomme ce qu'il a de spécifique : le fait que l'État moderne, qui n'est pas pour rien appelé de droit, est d'abord un ensemble de lois administrées par des administrateurs. Il faut donc, dans un premier temps, en considérer l'aspect statique : car c'est bien comme un meuble massif, comme un 38 tonnes incontournable, qu'il s'oppose aux administrés, avant d'être une partie de ce processus qu'est le politique, avant d'être une dynamique.

L'« État capitaliste » est une expression usée au point d'être devenue un cliché. Et si de nombreuses féministes, notamment des juristes, ont montré que la loi comporte un corpus patriarcal important, peu se sont posé la question de savoir si l'État est globalement patriarcal, c'est-à-dire défini par cette épithète autant que par celle de « capitaliste ». En particulier, l'étude du rôle de l'État en tant que gestionnaire des ressources a été jusqu'ici négligée par les féministes.

La théorie selon laquelle l'État est capitaliste s'appuie fortement sur une analyse de son rôle économique. L'État est capitaliste dans la mesure où il représente, face aux travailleurs, l'intérêt des entrepreneurs et ceci se prouve en montrant comment il redistribue les revenus des uns aux autres : par exemple, il exonère d'impôts, parfois de charges (surtout quand il est aux mains des socialistes) les entreprises privées, quand il ne les subventionne pas avec les impôts payés par les salariés.

L'État-providence cependant est censé procéder à une redistribution tendant à redresser les inégalités « naturelles » entre riches et pauvres et dispose de moyens importants pour le faire : le budget social de la France est égal sinon supérieur au budget de la nation. Or certains ont avancé que les favorisés bénéficiaient plus que les non-favorisés de cette manne : paradoxalement, l'État-providence accentuerait en fait, au lieu de les atténuer, les inégalités entre les

classes sociales traditionnellement définies (Greffe 1975).

Cette question, il faut maintenant se la poser à propos des classes sociales non traditionnellement définies, c'est-à-dire à propos des classes de sexe. La redistribution est-elle aussi inéquitable entre femmes et hommes qu'entre salariés et entrepreneurs et qu'entre « privilégiés » et « sous-privilégiés » ? Dans cette *terra incognita,* jusqu'à présent seule une exploratrice s'est aventurée – Hilary Land, une sociologie féministe anglaise qui, depuis dix ans, analyse les principes d'attribution des différentes prestations sociales (assurance-maladie, vieillesse, allocations familiales, quotient familial). Quelques-uns de ses résultats, présentés dans un article qui illustre bien sa méthode, montrent que la politique sociale de l'État et particulièrement son argent – c'est-à-dire le nôtre – contribuent à maintenir la dépendance des femmes, et que l'État n'aide pas des individus, ni même des ménages – notion neutre – mais bien l'institution hiérarchique « famille » (Land & Parker 1984).

Le rapport aux institutions

Les lois

Même ce versant économique de l'action de l'État s'appuie sur des textes, fait encore partie de la nature de l'État de droit. Et le rapport des féministes à cet État de droit est caractérisé par l'ambiguïté et l'ambivalence. D'une part, le mouvement féministe ne peut pas se désintéresser de la loi, des lois, qu'il trouve toujours à un détour du chemin, quand ce n'est pas au beau milieu de sa route. La première campagne du mouvement visait l'une de ces lois : la loi de 1921 interdisant l'avortement. Le changement – de la réforme à l'éradication pure et simple – de cette loi était, sans nul doute possible, l'objectif de l'action.

Et pourtant, plus ce changement législatif approchait, plus les contours s'en dessinaient, plus les féministes se faisaient floues, passaient au deuxième plan. La chose a été encore plus marquée en ce qui concerne la brochette de nouvelles lois passées entre 1970 et 1980 sur l'autorité parentale ; la filiation, l'égalité de rémunération et le divorce ; ces lois qui toutes avaient à faire avec le statut des femmes, ont été passées comme à l'insu du Mouvement. Elles n'ont pas été discutées, même après leur vote et c'est à peine si elles sont connues des féministes. Certes, le mouvement ne s'est pas battu non plus pour le changement sur ces terrains, et ceci explique peut-être cela.

Mais que dire alors de l'indifférence profonde qui a entouré le vote de la loi sur

le viol ? Des réformes précédentes, on pouvait dire qu'elles étaient « dans l'air » ou en préparation depuis longtemps, portées par des lames de fond anciennes qui avaient produit aussi le mouvement féministe. Mais la loi sur le viol, d'une part, n'était pas envisagée avant la campagne féministe, et pour une bonne raison : les tendances « profondes » de l'évolution du droit auxquelles on se réfère souvent ne la promettaient pas, au contraire ; la jurisprudence évoluait vers la *correctionalisation* du viol que certains juristes recommandaient même comme un remède à l'indulgence des jurys d'assises. D'autre part, non seulement les féministes se sont battues contre le viol, mais elles se sont battues dans un isolement total, alors que la campagne pour la liberté de l'avortement rencontrait les souhaits de grandes parties de l'opinion publique et des autres mouvements sociaux et partis politiques.

C'est donc bien la dénonciation féministe du viol comme crime, impliquant entre autres choses de lutter contre sa banalisation en correctionnelle, qui a été à l'origine du changement législatif. Pourtant l'élaboration de la nouvelle loi s'est faite sans que les féministes soient consultées, sans même qu'elles demandent à l'être et cette nouvelle loi a été votée à nouveau dans l'indifférence générale, sans que ses côtés réellement progressistes ni ses insuffisances notoires soient - commentés.

Il est vrai que la campagne féministe n'avait pas le changement législatif pour but. Mais sans se passionner pour les lois, les féministes ne s'en désintéressaient pas non plus, loin de là, et la discussion en cours sur la loi antisexiste, dont le projet même a été élaboré dès 1974 par la Ligue du droit des femmes, le prouve. Il me semble plutôt qu'il faut, pour comprendre l'attitude du mouvement féministe, *distinguer le contenu législatif du processus législatif.*

Le système parlementaire

Le processus législatif est l'expression ultime du mode de gouvernement de l'État de droit : l'État de droit gouverne par des lois et en faisant des lois ; le peuple intervient dans son propre gouvernement, principalement en élisant des députés, c'est-à-dire des gens dotés d'abord et avant tout – et en tous les cas avant l'avènement de la 5e République et de la Constitution quasi monarchique de 1958 – du pouvoir de légiférer.

Or, historiquement le mouvement féministe, peut-être plus encore que les autres mouvements appartenant à la tradition extraparlementaire et d'action directe, s'inscrit dès l'abord contre ce mode de gouvernement, contre son principe même ; questionne la légitimité, c'est-à-dire le caractère

authentiquement démocratique du mode de représentation qui définit les régimes parlementaires. Il se construit sur un refus de jouer le jeu de cette démocratie-là et refuse toute démarche « légaliste » : toute démarche qui reconnaît au législateur une légitimité quelconque, et ce n'est pas seulement le Parlement, mais toutes les institutions républicaines, des conseils municipaux à la présidence de la République, qu'il conteste. Et ce n'est pas seulement aux négociations parlementaires, mais à tous les processus de délégation des pouvoirs des citoyens qu'il refuse de participer : « élections piège à cons » n'est jamais dit ; c'est un implicite si fort, si constitutif du Mouvement, qu'il va sans dire.

C'est au nom de ce refus d'autant plus catégorique qu'il est implicite que le terme « légaliste » est, dans le Mouvement, une insulte. Mais cette insulte est très ambiguë puisqu'il n'est pas précisé si c'est avec les processus que nous souhaitons ne rien avoir à faire, ou avec les contenus des lois. Et cette ambiguïté induit à son tour une ambivalence, ou plus exactement une situation de porte-à-faux : comment s'y prendre quand on pense qu'il serait utile de changer le contenu des lois et qu'on refuse cependant d'emprunter les voies « normales » qui conduisent au changement législatif ? Et comment réagir quand ce changement a lieu ? Ces contradictions ne sont pas nouvelles ; mais elles ont été réactivées par le changement de gouvernement et l'arrivée du Parti socialiste au pouvoir en mai 1981 ; cette date marque non pas le début mais l'intensification d'une interrogation sur les institutions. En effet, l'un des arguments à mon sens les plus valables proposés pour pousser le Mouvement à reconsidérer son éloignement des processus de décision, donc des institutions de la République, est le suivant : à la fin, toutes nos campagnes sont récupérées, par un parti ou par l'autre ; d'une part des propositions de loi sont élaborées, que nous le voulions ou non ; d'autre part, élaborées par des partis antiféministes, elles sont forcément très en retrait sur nos revendications ; alors puisque changement législatif il y aura, pourquoi ne pas faire en sorte qu'il soit le plus satisfaisant, ou le moins insatisfaisant possible, de notre point de vue ? Ou encore, dans les mots d'une militante, nous avons le choix d'être récupérées par les autres, plutôt mal, ou de nous récupérer nous-mêmes, plutôt mieux.

Mais ceci est une grande question – car nous récupérer c'est nous mettre à la place de ceux qui nous récupèrent ; c'est décider de jouer un jeu fondamentalement truqué en faveur des hommes contre les femmes, en raison du simple rapport de forces, donc accepter de jouer avec des dés pipés d'une part ; et participer d'autre part à des processus dont le mouvement féministe a jusqu'ici

contesté la légitimité, c'est-à-dire le caractère démocratique. Il semblerait que les lignes du « nouveau » débat (qui a quand même quelques années) sur politique générale *versus* politique spécifique rejoignent celles du vieux débat latent sur le parlementarisme : sur l'utilité et la nature des partis, et donc finalement sur l'utilité et la nature de l'État, puisque le projet des partis c'est de gérer l'État.

En effet, la constatation qu'il existe une politique « générale » débouche, pour Éliane Viennot, sur la contestation de l'utilité des partis. Puisqu'ils prétendent à une globalité inexistante et ne peuvent y prétendre qu'en trahissant leur base, les partis ne servent qu'à perpétuer leurs appareils ; ils sont antinomiques des mouvements sociaux, seuls porteurs de la vraie politique, c'est-à-dire d'intérêts forcément spécifiques (Viennot 1984). Comment ces intérêts contradictoires peuvent-ils se concilier hors des périodes d'affrontement ? Si l'on admet que la société ne peut pas être en crise de façon permanente et aiguë, cette question qui est finalement celle de l'État est laissée de côté. C'est justement parce que l'État existe, et ne peut pas ne pas exister pour que « tout ça marche », répond Jeanne Siwek (Siwek 1984), que les partis politiques, dont la raison d'être est de gérer ce gérant, sont nécessaires. Au-delà de ce qui peut apparaître comme une « réponse du système », cette attitude raisonnable rejoint les sentiments de toute une génération issue de 68, qui elle-même rejoint lentement mais sûrement les rangs des libéraux. Il serait utile d'étudier pourquoi et comment cette génération, qui est tombée, de Cuba en Algérie en passant par le Cambodge, dans un désenchantement massif, a été amenée à se réconcilier avec, ou plutôt à se résigner à la démocratie parlementaire comme à un moindre mal. On pourrait brocarder à l'envi ce qui ressemble fort à une *aronisation,* et pourquoi pas, à un aveu d'échec des ex-gauchistes ; mais face aux attaques de la Nouvelle Droite, qui prend prétexte du totalitarisme des « socialismes réels » pour réhabiliter une conception hobbesienne, pessimiste et aristocratique de la société, cet attachement à première vue paradoxal aux libertés – dont les dissidents soviétiques nous ont appris qu'elles ne paraissent « formelles » que quand on les a – est encore la dernière défense du principe même de la démocratie.

Vous vous changez, changez de mouvement !

C'est pourquoi ce débat n'est pas étranger à celui amorcé depuis quatre ans maintenant sur la forme du Mouvement : sur son rapport aux institutions qui implique une reconsidération de ces dernières, mais aussi sur son fonctionnement propre. À l'origine de ce débat lui-même, on peut voir trois facteurs principaux : la « crise du militantisme » qui affecte toute l'extrême

gauche, l'arrivée de la gauche au pouvoir ; mais aussi ce changement plus profond dans la sensibilité d'une certaine génération politique – la terreur suscitée par les démocraties populaires bénéficie maintenant aux démocraties libérales.

Un mouvement est ce qu'il fait : changer sa forme d'action, c'est le changer dans sa nature. Reconsidérer son rapport aux institutions c'est mettre en question son être même. Ce qui était en discussion, dès avant le 10 mai 1981, c'était la pertinence du mouvement féministe tel qu'il est, ou a été ; et si la discussion a pris tout de suite une tournure tragique, c'est qu'elle mettait en jeu, au moins dans l'esprit des protagonistes, précisément des questions de vie ou de mort du mouvement. Depuis les affrontements « mortels » de l'été 1981, le débat explicite a été poursuivi dans les revues : dans l'éditorial du numéro 2 de *Nouvelles Questions féministes*, et dans deux articles du numéro 1 de *La Revue d'en face*. En prenant une forme écrite, le débat a gagné en courtoisie mais les oppositions de fond restent bien des alternatives difficilement compatibles. Le Mouvement doit pour *Nouvelles Questions féministes* rester ce qu'il est ; il doit, pour Françoise Picq, s'adapter et redécouvrir les formes classiques de la représentation et de la délégation, afin de pouvoir dialoguer avec les institutions. Marie-Jo Dhavernas, elle, suggère une association dans la dissociation ; une organisation classique serait créée pour remplir cette fonction de dialogue, qui doublerait sans le remplacer le bon vieux Mouvement dont l'inorganisation reste une garantie de créativité. Aucune de ces solutions ne semble satisfaisante ni conciliable avec les deux autres. Et, cependant, les problèmes auxquels elles tentent d'apporter une réponse sont des problèmes réels : réels dans le sens que beaucoup de féministes sont conscientes que des fonctions diverses doivent être remplies ; qu'ultimement, les exigences au premier abord incompatibles de ces fonctions doivent être conciliées. Parce que, aujourd'hui, douze ans après, les féministes ne veulent plus seulement protester, mais aussi « faire des choses », inscrire ces protestations dans le concret. Pour ne prendre qu'un exemple parmi des dizaines d'autres, les féministes ne veulent plus se contenter de dénoncer entre elles le sexisme dans la science, ni de mener en cachette des recherches d'inspiration féministe. Nous voulons faire cette dénonciation à haute voix et mener nos travaux au grand jour. Mais le grand jour, c'est la France officielle. Nous ne voulons plus être marginalisées ; mais si on nous accepte, on nous demande, et nous nous demandons les premières : qu'avons-nous fait de mal ? Nous ne voulons plus crier dans le désert mais toute écoute rend notre discours suspect à nos propres oreilles. Avant même que d'exiger des compromis, toute

sortie hors de la clandestinité, parce qu'elle est inséparablement une avancée dans le champ institutionnel, nous semble un compromis. Et elle l'est d'ailleurs ; ce n'est pas une raison pour rester à la maison. « Qui ne fait rien, ne fait rien de mal », tel pourrait être l'adage de plus d'une féministe : pendant qu'on se tord les mains, on ne les salit pas. Mais baisser les bras, est-ce une solution ? La lutte ne cesse pas à la première échauffourée ; il faut s'attendre aux contre-offensives et les étudier pour pouvoir les combattre. C'est ce qu'ont fait Diana Leonard et Jalna Hanmer (Leonard et Hanmer 1984). Au lieu de crier à la récupération, elles l'analysent : comment, sommé d'agir par une opinion publique que les féministes avaient rendue sensible à la violence conjugale, le gouvernement anglais tente de faire ce qui ressemblera le plus à ne rien faire, et consacre tous les fonds disponibles à des études d'une part, d'autre part de préférence à celles qui évacuent la dimension politique de la question et en font un problème individuel. On remarquera que la question classique des années 1970 ou plutôt la terminologie classique, c'est-à-dire l'opposition entre « réforme » et « révolution », est absente de ce débat. Signe des temps ? Heureuse maturité ou dépolitisation galopante ? Quoi qu'il en soit, et qu'il soit posé dans ces termes ou non ne change rien au fond du débat. Charlotte Bunch a bien montré dans son article important « The Reform Tool Kit » (1976, 1981), paru il y a quelques années aux États-Unis, que cette confusion était infondée : c'est seulement par rapport au but ultime poursuivi qu'on peut déterminer si une revendication est réformiste ou révolutionnaire. Ce n'est pas à des actions ou à des revendications pensées isolément que l'on peut attribuer l'un ou l'autre caractère ; seules peuvent être réformistes ou révolutionnaires des stratégies globales. Mais n'est-ce pas là tout le problème du mouvement féministe que de n'avoir pas de stratégie explicite ? Parler stratégie implique que l'on se pose les questions suivantes : quel est le but ultime du mouvement féministe ? Pour le mouvement ouvrier c'est ou c'était l'avènement d'une société sans classes. Pour le mouvement féministe, c'est l'avènement d'une société sans… quoi ? Admettons même que l'on s'accorde sur une formulation assez vague, car on peut mettre différentes choses sous les mots, telle que « le renversement du patriarcat » ; comment fait-on ? Vise-t-on à la prise du pouvoir d'État ? Quoique bien discréditée, même cette stratégie maximaliste ne résoud pas la question des réformes, car on n'arrive pas en un seul jour à la veille du grand soir ; *a fortiori* si on refuse la solution bolchevico-putschiste, se trouve-t-on confrontée au problème des stades dans la transformation de la société. Donc, dans les deux cas, quelles étapes ? Si la stratégie du grand soir ne résoud pas la question des

étapes, inversement le renoncement au renversement violent de l'État ne dispense pas d'avoir une théorie de l'État et une stratégie à son endroit : il saute, il reste, il est changé, mais dans tous les cas il faut en faire quelque chose. Et voudrait-on même ne pas s'en occuper, imaginerait-on même son dépérissement spontané – hypothèse qui quoique rétive aux faits continue d'être tendrement caressée par beaucoup – que l'on n'aurait pas résolu pour autant la question de la stratégie. Il semble à première vue en effet, que l'une des façons de contourner le dilemme entre la stagnation et la compromission avec l'État soit de concentrer l'action sur les institutions alternatives. Mais si cela résout – au moins pour celles qui croient qu'il suffit de l'ignorer – la question de l'État, cela ne résout pas celle de la stratégie. Que les changements se produisent hors institutions ou dans les institutions, la question du contenu de ces changements et de *leur capacité à engendrer encore d'autres changements,* c'est-à-dire de *leur potentiel révolutionnaire,* se pose. La question des étapes et la question de la stratégie restent entières. Il me semble en conclusion que le rapport du mouvement féministe à l'État ne peut être abordé de façon utile que dans cette problématique plus large : comment inscrire quelque chose de notre lutte en ce bas-monde avant de le quitter ? Non seulement parce que ces inscriptions serviront – si l'on me passe cette métaphore boiteuse – d'escabeau à celles qui nous suivront, mais aussi parce que, et je terminerai sur cette remarque, dont je reconnais qu'elle est sinistre : il faut se dépêcher de donner des coups de pied avant de lever les bottines.

1. Publié dans *Nouvelles Questions féministes,* numéros 6-7, printemps 1984.

2. En France, les quelques groupes de femmes immigrées coexistent avec les groupes de femmes blanches et françaises sans conflit mais aussi sans communication et les femmes antillaises et réunionnaises restent derrière les comptoirs des bureaux de poste et dans les salles de garde des hôpitaux. Alors la multi-ethnicité ne serait pas, en France, un problème ? Les succès du Front national nous montrent qu'il n'en est rien. Le silence qui jusqu'ici a entouré cette question était un silence de refus.

3. Certaines en seront choquées, et on ne saurait les blâmer. J'ai été la première à faire remarquer publiquement à Ti-Grace qu'elle employait, comme les séparatistes un an plus tôt, des termes exagérés et injurieux. On pourrait dire : qui sème une injure en récolte une bordée, mais, à mon avis, cet argument du type « ce n'est pas moi qui ai commencé » n'est pas convaincant : le droit de réponse, accordé d'avance à toutes celles qui voudront en bénéficier, n'est pas suffisant non plus. Non, je pense que la qualité stimulante des écrits d'Atkinson ne tient pas à ses provocations verbales en elles-mêmes, mais plutôt à une extra-lucidité qui est inséparable de l'outrance ; c'est elle qui écrivait, tout au début du Mouvement : « le féminisme est la théorie, le lesbianisme est la pratique ». Chaque genre a les défauts de ses qualités : prise au pied de la lettre, cette phrase lapidaire pouvait être – et fut – utilisée comme un slogan terroriste justement par certaines séparatistes. Mais ce rapprochement elliptique joua aussi le rôle de court-circuit, qui, en provoquant des orages sous les crânes, électrisa littéralement la réflexion féministe. Sur ces questions, on se reportera à *Nouvelles Questions féministes,* numéro 1, et à *Espaces,* numéros 2, 10 et 11.

Bibliographie

AELFH (1991), « Les luttes des femmes en Algérie », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 16-17-18.

Adkins, Lisa and Leonard, Diana (1996), *Sex in Question, French materialist feminism*, London, Taylor and Francis.

Adlam, D. (1979), « Into the shadows, a review of *The Main Enemy », Red Rag,* numéro 14.

Alcoff, Linda (1988), « Cultural Feminism versus Post-Structuralism », *Signs*, 13, 31, p. 405-436.

Allaix, Michel (1991), « Audition et défense de l'enfant en justice : premières applications de l'article 12 de la Convention internationale des droits de l'enfant », *Droit de l'enfance et de la famille*, numéro 33, Vaucresson.

Archer, John, et Lloyd, Barbara (1985), *Sex and Gender* (revised edition), Cambridge, Cambridge University Press.

Atkinson, Ti-Grace (1984), « Le nationalisme féminin », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 6-7, « Les femmes et l'État ».

Azad, Azadée (1985), *La paternité usurpatrice*, Montréal, Le Remue-ménage.

Bard, Christine (1995), *Les filles de Marianne, Histoire des féminismes 1914-1940*, Paris, Fayard.

Barrère-Maurisson, Marie-Agnès et Marchand, Olivier (1990), « Structures familiales et marchés du travail dans les pays développés : une nette opposition entre le Nord et le Sud », *Économie et statistique*, numéro 235.

Barthez, Alice (1982), *Famille, travail et agriculture*, Paris, Economica.

Barthez, Alice (1993), « Le travail familial et les rapports de domination dans l'agriculture », *Nouvelles Questions féministes*, numéro 5.

Barthez, Alice (1994), « Le patrimoine foncier des agriculteurs vivant en couple », *AGRESTE*, Cahiers, numéros 17-18, p. 23-37.

Beechey, Veronica (1977), « Some Notes on Female Wage Labour in Capitalist Production », *Capital and Class*, number 3, Autumn.

Beechey, Veronica, (1979), « On Patriarchy », *Feminist Review*, numéro 2.

Berger, Gaston (1982), *L'enfant et ses droits*, Toulouse, Érès.

Blaise, Suzanne (1989), *Le rapt des origines ou le meurtre de la mère*, édité par l'auteure.

Bland, L., Brundson, C., Hobson, D., Winship, J. (1978), « Women inside and outside the relations of production », in *Women Take Issue*, London, Hutchinson.

Bock, Gisela, and James, Susan (1992), « Introduction : Contextualizing Equality and Difference », *in* Gisela Bock and Susan James (eds.), *Beyond Equality and Difference*, London, Routledge.

Boourgeois, F., Brener, J., Chabaud, D., Cot, A., Fougeyrollas, D., Haicault, M., Kartchevsky-Bulport, A. (1978), « Travail domestique et famille du capitalisme », *Critique de l'économie politique*, avril-juin, série numéro 3.

Bret, Jean-Marc (1991), « La Convention des Nations unies sur les droits de l'enfant », *Gazette du Palais*, 8-10 déc.

Bujra, J. (1978), « Introduction : Female Solidarity and the Sexual Division of Labour », *in* Caplan P., and Bujra J. (eds.), *Women United : Women Divided*, London, Tavistock.

Bulbeck, Chilla (1994), « Hybrid Feminisms : The Australian Case », *Journal of Women's History,* 6, 3, p. 112-126.

Bunch, Charlotte (1976 et 1981), « The Reform Tool Kit », *in* Bunch, Charlotte, *Building Feminist Theory*, New York, Longman.

Burke, Carolyn Greenstein (1978), « Report from Paris : Women's Writing and the Women's Movement », *Signs*, 3, 4, p. 843-855.

Burke, Carolyn (1981), « Irigaray through the Looking Glass », *Feminist Studies*, 7, 2, p. 287-306.

Butler, Judith (1992), *Gender Trouble*, New York, Routledge.

Carbonnier, Jean (1988), *Introduction à l'étude du droit et du droit civil*, Paris, PUF.

Cavin, Susan (1985), *Lesbian Origins*, San Francisco, Ism Press.

Chabaud-Richter, Danièle, Fougeyrollas-Schwebel, Dominique et Sonthonnax, Françoise (1985), *Espace et temps du travail domestique*, Paris, Librairie des méridiens.

Chaperon, Sylvie (2000), « Controverses autour du livre de Christine Delphy *L'ennemi principal* », *Travail, genre et sociétés*, numéro 3, p. 164-169.

Chessler, Phyllis (1988), *Sacred Bond under Siege*, New York, Times Press.

Chombeau, Christiane (1993), « Le développement des droits de l'enfant en France », *Le Monde*, 27 février.

Cockburn, Cynthia (1983), *Brothers, Male Dominance and Technological Change*, London, Pluto Press.

Collomp, Jean-Paul (1982), « Les droits de l'enfant et les pratiques judiciaires », *in* Berger, G. (dir.), *L'enfant et ses droits*, Toulouse, Érès.

Combes, Danièle (1995), « Quel féminisme oppose-t-on à quel familialisme ? », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 16, numéro 1, février.

Cook, Rebecca (1994), « State Accountability Under the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women », *in* Cook, Rebecca (ed.), *Human Rights and Women : National and International Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Corea, Gena (1985), *The Mother Machine, Reproductive Technologies from Artificial Insemination To Artificial Wombs*, New York, Harper and Row.

Cousins, Mark (1978), « Material Arguments and Feminism », *m/f*, numéro 2.

Cova, Anne (1997), *Maternité et droits des femmes en France (19e-20e siècles)*, Paris, Anthropos, 435 p.

Dekeuwer-Deffossez, Françoise (1993), *Les droits de l'enfant*, Paris, PUF.

Delaisi de Parseval, Geneviève et Janaud, Alain (1983), *L'enfant à tout prix*, Paris, Le Seuil.

Delphy, Christine, et Chaperon, Sylvie (dir.) (2001), *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse.

Delphy, Christine (1969), « Le patrimoine ou la double circulation des biens dans l'espace économique et le temps social », *Revue française de sociologie*, numéro spécial sur les faits économiques.

Delphy, Christine (1970), « L'ennemi principal », *Partisans*, numéro spécial « Libération des femmes année 0 », novembre. Traduction anglaise « The Main Enemy », *in* Delphy (1977c). Traduction espagnole (1972) in *La liberacion de la Mujer*, Buenos Aires, Granica, et *in* Delphy (1982). Réédition française *in* Delphy (1998).

Delphy, Christine (1974), « Mariage et divorce : l'impasse à double face », *Les Temps modernes*, numéro spécial « Les femmes s'entêtent », mai. Traduction anglaise (1976) « Continuities and Discontinuities in Marriage and Divorce », *in* Diana Leonard Barker and Sheila Allen (eds.), *Sexual Divisions and Society*, London, Tavistock. Réédition anglaise, « Is There Marriage After Divorce ? » *in* Diana Leonard and Sheila Allen (eds.) (1991), *Sexual Divisiosn Revisited*, London, MacMillan, et *in* Elizabeth Grazer, Jennifer Hornsby and Sabine Lovibond (1992) *Ethics : A Feminist Reader*, Oxford and Cambridge, Blackwell. Réédition française *in* Christine Delphy, (1998).

Delphy, Christine (1975), « Pour un féminisme matérialiste », *L'Arc*, numéro 61, « Simone de Beauvoir et la lutte des femmes ». Traduction anglaise (1980-1981), « For a Materialist Feminism », *Feminist Issues*, numéro 2 et *in* Delphy (1984). Réédition anglaise *in* Rosemary Hennessy and Chrys Ingraham (eds.) (1997), *Materialist Feminism*, New York and London, Routlege. Réédition française *in* Delphy (1998).

Delphy, Christine (1975a), « Proto-féminisme et anti-féminisme », *Les Temps modernes*, numéro 346, mai. Traduction anglaise, « Proto-féminism and anti-féminism », *in* Delphy (1984). Réédition anglaise *in* Moi, Toril (ed.) (1987), *French Feminist Thought*, London, Basil Blackwell. Réédition française *in* Delphy (1998).

Delphy, Christine (1975b), « La fonction de consommation et la famille », *Cahiers internationaux de sociologie*, Eté. Traduction anglaise, « Sharing the same table : Consumption and the Family », *in* Harris,

Chris *et al.* (eds.) (1979), *The Sociology of the Family*, Keele, Sociological Review Monographs et *in* Delphy (1984). Réédition anglaise *in* Stevi Jackson and Shaun Moores (eds.) (1995), *The Politics of Domestic Consumption : Critical Readings*, Prentice-Hall/Harvester Wheatsheaf. Réédition française *in* Delphy (1998).

Delphy, Christine (1976), « Capitalisme, patriarcat et lutte des femmes (débat avec Danièle Léger) », *Premier Mai*, numéro 2, juin-juillet. Traduction anglaise « Debate on Capitalism, Patriarchy and Women's Struggle », *in* Delphy (1977c). Réédition française *in* Delphy (1998).

Delphy, Christine (1977a), « Nos amis et nous », *Questions féministes*, numéro 1, novembre. Traduction anglaise « Our Friends and Ourselves : The Hidden Foundations of Various Pseudo-Feminist accounts » *in* Delphy, Christine (1984). Réédition française *in* Delphy (1998).

Delphy, Christine (1977b), « Les femmes dans les études de stratification », *in* Andrée Michel (dir.), *Femmes*, *Sexisme et Sociétés*, Paris, PUF. Traduction anglaise (1981), « Women in Stratification Studies », *in* Helen Roberts (ed.), *Doing Feminist Research*, London, Routledge and Kegan Paul et *in* Delphy (1984). Réédition française *in* Delphy (1998).

Delphy, Christine (1977c), *The Main Enemy : A Materialist Analysis of Women's Oppression*, London, WRRC Publications, Explorations in Feminism, numéro 3.

Delphy, Christine (1978) « Travail ménager ou travail domestique ? » *in* Andrée Michel, (dir.), *Les femmes dans la société marchande*, Paris, PUF. Traduction anglaise « Housework or Domestic Work », *in* Delphy (1984). Réédition française *in* Delphy (1998).

Delphy, Christine (1981), « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles Questions féministes*, numéro 2, octobre. Traduction anglaise « Patriarchy, feminism and their intellectuals », *in* Delphy (1984).

Delphy, Christine (1982), *El enemigo principal*, Barcelona, La Sal.

Delphy, Christine (1984), *Close to Home*, London, Hutchinson and Cambridge, University of Massachusetts Press, 237 p., biblio. et index. Traduit en japonais (1996) et en turc (1999).

Delphy, Christine (1985a), Private correspondence with Hélène Wenzel.

Delphy, Christine (1985b), « La passion selon Wittig », *Nouvelles Questions féministes*, 11-12, p. 151-156.

Delphy, Christine (1990a), « La revendication maternelle », *Questionnements et pratiques des recherches féministes*, *Cahier de recherche*, Montréal, Université du Québec à Montréal.

Delphy, Christine (1990b), « Contribution au débat sur l'avortement », *Déviance et Société*, vol. 14, numéro 4.

Delphy, Christine (1991), « Libération des femmes ou droits corporatistes des mères ? », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 16-17-18. Traduction anglaise (1994), « Changing Women in A Changing Europe : Is "Difference" the Future for Feminism ? », *Women's Studies International Forum*, vol. 17, numéros 2-3, March-June.

Delphy, Christine (1991), « Penser le genre : quels problèmes ? », *in* M.-C. Hurtig *et al.* (dir.), *Sexe et genre, De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, CNRS, p. 89-103. Traduction anglaise (1993), « Rethinking Sex and Gender », *Women's Studies International Forum*, 16, 1, p. 91-92. Réédition anglaise *in* Adkins et Leonard (1996).

Delphy, Christine (1992a), « Avertissement aux malfaisants » (Éditorial), *Nouvelles Questions féministes*, vol. 13, numéro 4.

Delphy, Christine et Leonard Diana (1992b), *Familiar Exploitation : a New Analysis of Marriage in Contemporary Western Societies*, Cambridge, Polity Press. 302 p., biblio et index.

Delphy, Christine (1993), « L'affaire Hill-Thomas et l'identité nationale française », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 14, numéro 4, p. 3-13.

Delphy, Christine (1995a), « Égalité, équivalence et équité, la position de l'État français au regard du Droit international », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 16, numéro 1, février.

Delphy, Christine (1995 b), « The Invention of French Feminism : an Essential Move », *Yale French*

Studies, numéro 87, « Another Look, Another Woman ». Traduction française (1996), « L'invention du "French Feminism" : une démarche essentielle », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, numéro 1.

Delphy, Christine (1997), « L'universalisme républicain contre les mouvements homo », *Politique la revue*, numéro 5, juillet-août-septembre, p. 19-22.

Delphy, Christine (1998), *L'ennemi principal*, t. 1, *Économie politique du patriarcat*. Paris, Syllepse, 293 p., biblio. et index.

Delphy, Christine (1999), « Comment en finir avec l'exclusion des femmes », *Manières de voir*, *Le Monde diplomatique*, numéro 44, mars-avril, p. 82-84.

Devreux, Anne-Marie (1995), « Sociologie "généraliste" et sociologie féministe : les rapports sociaux de sexe dans le champ professionnel de la sociologie », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 16, numéro 1, février.

Dhavernas, Marie-Josèphe (1991), « Essentialisme et biologisme dans les discours sur les nouveaux modes de procréation », *in* M.-C. Hurtig et al (dir.), (1991), *Sexe et genre.*

Dhavernas, Odile (1985), « Le partage professionnel dans l'entreprise conjugale : Travail des femmes et discours juridique », Rapport de recherche, CNRS, Action thématique programmée « Recherches sur les femmes et recherches féministes ».

Dhavernas, Odile (1988), « L'inscription des femmes dans le droit : enjeux et perspectives », in *Le féminisme et ses enjeux*, FEN, Paris, Edilig.

Doniol-Shaw, Ghislaine, Junter-Loiseau, Annie, Genestet, Vincent, Gouzien, Annie, Lerolle, Anne (1989), *Les plans d'égalité professionnelle*, Paris, La Documentation française.

Douglas Carol Anne (1989), « Revue critique de *Is the Future Female ?* par Lynne Segal », *Off our Backs*, Jan., p. 16.

Dowd, Nancy (1989), « Envisioning Work and Family : a Critical Perspective on International Models », *Harvard Journal on Legislation*, vol. 26, numéro 2.

Duchen, Claire (1986), *Feminism in France*, London, Routledge and Kegan Paul.

Duroux, Françoise (1995), « Féminin 2 : le retour », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 16, numéro 1, février.

Dworkin, Andrea (1982), *Right-Wing Women*, New York, Perigee Books.

Edholm, F., Harris O., and Young, K. (1977), « Conceptualising women », *Critique of Anthropology*, numéros 9-10. Traduction française (1982) « Conceptualisation des femmes », *Nouvelles Questions féministes*, numéro 3.

Ehrenreich, Barbara and English Deirdre (1978), *For her Own Good*, New York, Double Day Anchor Books.

Elhstain, Jean B (1981), *Public Man, Private Woman : Woman in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press.

Ezekiel, Judith (1996), « Comments on Claire Moses' paper », Berkshire History of Women Conference, June 12.

Fausto-Sterling, Anne (2000), *Sexing the Body : Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Books. 379 p., biblio et index.

Felman, Shoshana (1981), « Lélia and Feminism », *Yale French Studies*, numéro 62, *Feminist Readings : French Texts/American Contexts.*

Ferchiou, Sophie (1983), « L'aide internationale au service du patriarcat : l'exemple tunisien », *Nouvelles Questions féministes*, numéro 5, printemps.

Finch, Janet (1983), *Married to the Job : Wives' incorporation in Men's Work*, London, Allen and Unwin.

Firestone, Shulamith (1992) *La Dialectique du Sexe* (traduction de l'américain), Paris, Stock.

Flax, Jane (1987), « Post-modernism and Gender relations in Feminist Theory », *Signs*, 12, 4, p. 621-643.

Fraisse, Geneviève (1996), *La différence des sexes*, Paris, PUF, 126 p.

Fraser, Nancy (1992), « The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics », *in*

Nancy Fraser and Sandra Lee Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism*, Indiana University Press, p. 191.

Friedan, Betty (1981), *The Second Stage*, New York, Summit Books.

Friedlander, Judith (1984), « La question féministe juive », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 6-7.

Frug, Mary Joe (1992), « Commentary : a postmodern feminist legal manifesto (an unfinished draft) », *Harvard Law Review*, vol. 105, numéro 5, March 1992.

Fuss, Diana (1992), « Essentially Speaking : Luce Irigaray's Language of Essence », *in* Nancy Fraser and Sandra Lee Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism*, Indiana University Press, p. 94-112.

Gabriel, Nicole (1991), « Des sacrées mères aux enfants sacrés », in *Crises de la société : Féminisme et Changement*, Paris, Tierce.

Gadrey, Nicole (1992), *Hommes et femmes au travail*, Paris, L'Harmattan.

Gallop, Jane et Burke, Carolyn (1987), « Psychoanalysis and Feminism in France », *in* Hester Eisenstein and Alice Jardine (eds.), *The Future of Difference*, New Brunswick, Rutgers, p. 105-121.

Gallop, Jane (1982), *The Daughter's Seduction*, Cornell University Press.

Garnier, Jean-Pierre et Janover, Louis (1986), *La deuxième droite*, Paris, Robert Laffont.

Garon, Suzanne et Quéniart Anne (1990), « Les positions sur l'avortement : au-delà d'une éthique religieuse, une vision du monde », *Déviance et Société*, vol. 14, numéro 4.

Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, Traduction française (1986), *Une si grande différence*, Paris, Flammarion.

Ginsburg, Faye D. (1990), « La représentation de la fonction maternelle (nurturance), dans les mouvements féministes américains », *Actes de la recherche en sciences sociales*, numéro 84.

Goffman, Erving (1976), *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit, 180 p.

Gossez, Catherine (1982), « Les femmes des ethnologues », *Nouvelles Questions féministes*, numéro 3.

Gossez, Catherine et Abauzit, Richard (1986), « La nuit en rose », *Nouvelles Questions féministes*, numéro 13, printemps.

Greer, Germaine (1984), *Sex and Destiny : The Politics of Human fertility*, New York, Harper and Row.

Greffe, Xavier (1975), *La politique sociale*, Paris, PUF.

Grevot, Alain (1995), « L'enfant, la famille, qui protéger ? Comparaison France-Angleterre », *Recherches et prévisions*, numéro 41, septembre.

Gross, Elizabeth (1986), « Philosophy, Subjectivity and the Body : Kristeva and Irigaray », *in* Carol Pateman and Elizabeth Gross (eds.), *Feminist Challenges*, Boston, Northeastern University Press, p. 125-143.

Guerlais, Maryse (1991), « Vers une nouvelle idéologie du droit statutaire : Le temps de la différence de Luce Irigaray », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 16-17-18, p. 63-93.

Guillaumin, Colette (1981), « The Practice of Power and Belief in Nature », *Feminist Issues*, numéro 2, p. 25-31.

Guillaumin, Colette (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 239 p.

Hartmann, Heidi (1978), « Capitalisme, patriarcat et ségrégation professionnelle des sexes », *Questions féministes*, numéro 4, novembre.

Hartmann, Heidi (1981), « The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism, Towards a More Progressive Union », *in* Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, London, Pluto Press.

Hartmann, Heidi (1988), « Unnecessary Losses : Costs to Americans of the lack of family and Medical Leave », Report published by the Institute for Women's Policy Research.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1991), « Les stratégies des femmes à l'égard des fondamentalismes dans le monde musulman », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 16-17-18.

Héritier, Françoise (1996), *Masculin/Féminin : La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 332 p.

Himmelweit, Susan and Mohun, Simon, (1977), « Domestic Labour and Capital », *Cambridge Journal of Economics*, vol. 1.

Hurtig, Marie-Claude et Pichevin Marie-France (1985), « La variable sexe en psychologie : donné ou construction », *Cahiers de psychologie cognitive*, vol. 5, numéro 2, p. 187-228.

Hurtig, Marie-Claude et Pichevin Marie-France (1988), « Le corps, support et médiateur des rapports entre les sexes. Le poids des représentations », *Cahiers de l'APRE,* numéro 7, *Les rapports sociaux de sexe*, vol. 1, p. 286-240.

Hurtig, Marie-Claude et Pichevin Marie-France (1995), « Psychologie et essentialisme : un inquiétant renouveau », *Nouvelles Questions féministes*, 16-3.

Hurtig, Marie-Claude et Pichevin, Marie-France (dir.) (1986), *La différence des sexes,* Paris, Tierce.

Hurtig, Marie-Claude et Pichevin, Marie-France (1991), « Catégorisation de sexe et perception d'autrui », *in* Marie-Claude Hurtig *et al*. (dir.), *Sexe et genre, De la hiérarchie entre les sexes,* Paris, CNRS, p. 169-181.

Irigaray, Luce (1984), *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit.

Irigaray, Luce (1990), *Je, tu, nous*, Paris, Grasset.

Jackson, Stevi (1982), *Childhood and Sexuality*, London, Basil Blackwell.

Jackson, Stevi (1992), « The Amazing Deconstructing Woman », *Trouble and Strife*, numéro 25, Winter, p. 25-31.

Jackson, Stevi (1996), « Débats récents sur l'hétérosexualité : une approche féministe », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 17, numéro 2, *L'hétérosexualité revisitée*.

Jackson, Stevi (1999), *Heterosexuality in Question*, New York and London, Sage, 206 p., biblio. et index. (En particulier le chapitre « Gender and Heterosexuality : A Materialist Feminist Analysis »).

Jackson, Stevi (2001), « Théoriser le genre : l'héritage de Beauvoir », *in* Christine Delphy et Sylvie Chaperon (dir.) (2001), *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse.

James, Stanlie M. (1995), « Challenging patriarchal privilege through the development of international human rights », *Women's Studies International Forum*, vol. 17, numéro 6, nov-dec., p. 563-578.

Jardine, Alice (1981a), « Pre-Texts for the Transatlantic Feminist », *Feminist Readings : French Texts/American Contexts*, *Yale French Studies* numéro 62, p. 220-236.

Jardine, Alice (1981b), « Introduction to Julia Kristeva's "Women's Time" », *Signs*, 7,1, p. 7-35.

Jardine, Alice (1985a), *Gynesis*, Cornell University Press.

Jardine, Alice (1985b), « Men in Feminism : Odor Di Uomo or Compagnons De Route ? », in *Men in Feminism*, special issue, *Critical Exchange*, 18, p. 23-31.

Jenson, Jane, et SIineau, Mariette (1995), *Mitterand et les Françaises : un rendez-vous manqué*, Paris, Presses de Sciences Po.

Jones, Ann Rosalind (1981a), « Assimilation with a Difference : Renaissance Women Poets and Literary Influence », *Feminist Readings : French Texts/American Contexts, Yale French Studies* numéro 62, p. 135-153.

Jones, Ann Rosalind (1981b), « Writing the Body : Toward an Understanding of l'écriture féminine », *Feminist Studies*, 7, 2, p. 246-263.

Junter-Loiseau, Annie. (1995), « La loi française relative à l'égalité professionnelle : au-delà des apparences », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 16, numéro 1, février.

Kail, Michel (1998), « Économie et politique », *Les Temps modernes*, 53° année, numéro 597, janvier-février, p. 51-74.

Kamuf, Peggy and Miller, Nancy K. (1990), « Parisian Letters : Between feminism and Deconstruction », *in* Marianne Hirsch and Evelyn Fox Keller (eds.), *Conflicts in Feminism*, New York, Routledge, p. 120-133.

Kamuf, Peggy (1990), « Replacing Feminist Criticism », *in* Marianne Hirsch and Evelyn Fox Keller (eds.), *Conflicts in Feminism*, New York, Routledge, p. 104-11.

Kauffmann McCall, Dorothy (1983), « Politics of difference », *Signs*, 9, 21, p. 283-293.

Kergoat, Danièle (1984), *Les femmes et le travail à temps partiel*, Ministère du travail, Service des études et de la statistique.

Kergoat, Danièle (1982), *Les Ouvrières*, Paris, le Sycomore.

Kessler, Suzanne (1998), *Lessons from the Intersexed*, New Brunswick, New Jersey and London, Rutgers University Press, 162 p., biblio., index et glossaire.

Kitzinger, Celia (1987), *The Social Construction of Lesbianism*, London, Sage.

Komarovsky, Mirra (1950), « Functional analysis of sex roles », *American Sociological Review*, vol. 15, numéro 4.

Krieger, Linda J. and Cooney Patricia N. (1983), « The Miller-Wohl Controversy : Equal Treatment, Positive Action, and the Meaning of Women's Equality », *Golden Gate University Law Review*, 13 (Summer), p. 513-72.

Kruks, Sonia (1992), « Gender and Subjectivity : Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism », *Signs*, 18, 1, p. 89-111, Traduction française (1993), « Genre et subjectivité : Simone de Beauvoir et le féminisme contemporain », *Nouvelles Questions féministes,* numéro 14, 1, p. 3-29.

Laborie, Françoise (1988), « New Reproductive Technologies, News from France and elsewhere », *Reproductive and Genetic Engineering*, vol. 1, numéro 1.

Lacey, Nicola (1993), « Theory into Practice ? Pornography and the Public/Private Dichotomy », *Journal of Law and Society*.

Ladd-taylor, Molly (1993), « Toward Defining Maternalism in US History », *Journal of Women's History*, vol. 5, numéro 2, p. 110-114.

Lagrave, Rose-Marie et Caniou, Juliette (1987), « Un statut mis à l'index », *in* Rose-Marie Lagrave (dir.), *Celles de la terre*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

Land, Hilary and Parker Roy (1984), « La politique de la famille en Grande-Bretagne et sa dimension idéologique », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 6-7.

Le Bras, Hervé, (1991), *Marianne et les lapins, L'obsession démographique*, Paris, Olivier Orban.

Léger, Danièle et HervieuBertrand (1979), *Le retour à la Nature. Au fond de la forêt… l'État*, Paris, Le Seuil.

Leland, Dorothy (1992), « Lacanian Psychoanalysis and French Feminism : Toward an Adequate Political Psychology », *in* Nancy Fraser and Sandra Lee Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism*, Bloomington : Indiana University Press, p. 113-135.

Leonard, Diana et Hanmer, Jalna (1984), « Le DHSS et la recherche sur la violence conjugale », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 6-7.

Mackinnon, Catharine A. (1989), *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press.

Magli, I. et Odorisi-Conti, G. (1983), *Matriarcat et/ou pouvoir des femmes*, Paris, « Des femmes ».

Marcus-Steiff, Joachim (1986), « Pourquoi faire simple quand on peut faire compliqué ? », *Les Temps modernes*, numéro 482.

Maruani, Margaret et Chantal, Nicole (1989), *Au labeur des dames, Métiers masculins, emplois féminins*, Paris, Syros/Alternatives.

Maruani, Margaret et Reynaud, Emmanuelle (1993), *Sociologie de l'emploi*, Paris, La Découverte.

Mathieu, Nicole (1971), « Note pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Epistémologie sociologique* 2, p. 19-39. Réédité (1991) in *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes, 291 p.

Mathieu, Nicole-Claude (1977), « Paternité biologique, maternité sociale », *in* Andrée Michel (dir.), *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, PUF.

McDonough, R., and Harrison G. (1978), *Patriarchy and the relations of production, Feminism and Materialism*, London, Routledge and Kegan Paul.

McMillan, Carol (1982), *Women, Reason, and Nature*, Princeton, Princeton University Press.

Mead, Margaret (1963), *Mœurs et sexualité en Océanie* (traduit de l'américain), Paris, Plon (Traduction de 1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1928, New York, William Morrow).

Meillassoux, Claude (1975), *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, François Maspero.

Meyers, Diana T. (1992), « The Body Politics of Julia Kristeva », *in* Nancy Fraser and Sandra Lee Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.

Michel, Andrée (1959), *Famille, industrialisation, logement*, Paris, CNRS

Michel, Andrée (1960), « La femme dans la famille française », *Cahiers internationaux de sociologie*, numéro 111.

Michel, Andrée (1983), « Inégalités de classe et de sexe et système agro-alimentaire en milieu rural en Amérique latine », *Nouvelles Questions féministes*, numéro 5, printemps.

Mies, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale : Women in the International division of Labour*, London, Zed Press.

Miller, Nancy K. (1990), « The Text's Heroine : A Feminist Critic and Her Fictions », *in* Marianne Hirsch and Evelyn Fox Keller (eds.). *Conflicts in Feminism*, New York, Routledge, p. 11-120.

Mitchell, J. (1975), *Psychanalyse et féminisme*, (traduit de l'anglais), Paris, « Des femmes ». Première édition (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, Allen Lane.

Moi, Toril (1985), *Sexual/Textual Politics*, London, Methuen.

Moi, Toril (1986), *The Kristeva Reader*, Oxford : Blackwell.

Moi, Toril (1987), *French Feminist Thought*, Oxford, Blackwell, p. 5.

Moia, Martha, (1984), *La saumone*, Paris, Mercure de France.

Money, John et Ehrhardt Anke A. (1972), *Man and Woman, Boy and Girl*, Baltimore, John Hopkins University Press.

Moses, Claire (1987), « French Feminism's Fortune », *The Women's Review of Books*, October, 5, 1, p. 44.

Moses, Claire (1992b), « Debating the Present, Writing the Past : Feminism in French History and Historiography », *Radical History Review*, vol. 52, Winter, p. 79-94.

Moses, Claire (1996), « La construction du "French Feminism" dans le discours universitaire américain », *Nouvelles Questions féministes*, vol, 17, numéro 1. Voir aussi (1992 a), « "French Feminism" in US Academic Discourse », paper presented at the Berkshire Conference on Women's History, June 12.

Myrdal, A et Klein, L. (1956), *Women's two roles, home and work*, London, Routledge and Kegan Paul.

Nicholson, Linda (ed.) (1990), *Feminism/Post-modernism*, New York, Routledge.

O'Brien, Mary (1981), *The Politics of Reproduction*, Boston, Routledge and Kegan Paul. Edition française (1987), *La dialectique de la reproduction*, Montréal, Remue-ménage.

Oakley, Ann (1972), *Sex, Gender and Society*, London, Temple Smith. Revised edition (1985) *Sex, Gender and Society*, Aldershot Gower.

Peemans-Poullet, Hedwige (1994), « État-providence ou état patriarcal ? », *Chronique féministe*, numéro 54, décembre 1994-janvier 1995.

Petchevsky, Rosalind (1984), « L'antiféminisme et la montée de la Nouvelle Droite », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 6-7.

Picq, Françoise (1993), *Libération des femmes : les années-Mouvement*, Paris, Seuil.

Pietila, Hilka et Vickers, Jeanne (1994), *Making Women Matter*, London, Zed Books.

Plante, Christine (1993), « Questions de différences », in *Féminismes au présent*, *Futur Antérieur* (supplément), Paris, L'Harmattan.

Plateau, Nadine (1995), « L'égalité dans les discours sur la mixité (Belgique, 1966-1987) », *Cahiers du Mage*, « Différences de sexe sur le marché du travail », Paris, Iresco.

Plaza, Monique (1978), « Pouvoir "phallomorphique" et psychologie de "la femme" », *Questions féministes*, numéro 1, p. 91-119.

Reed, Evelyn (1975), *Women's evolution*, New York, Pathfinder Press. Traduction française (1979), *Féminisme et anthropologie*, Paris, Denoël-Gonthier.

Rich, Adrienne (1976), *Of Woman Born : Motherhood as Experience and Institution*, New York, WW Norton. Traduction française (1980), *Naître d'une femme, la maternité en tant qu'expérience et*

institution, Paris, Denoël-Gonthier.
Rich, Adrienne (1981), « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles Questions féministes*, numéro 1, mars.
Rosenczveig, Jean-Pierre (1990), *Les droits des enfants en France*, Paris, Institut de l'enfance et de la famille.
Rosset, Clément (1973), *L'anti-nature*, Paris, PUF, 330 p.
Rubellin-Devichi (1989), *Les droits de l'enfant et de la famille dans le droit positif français de 1989*, Tarbes, ANPASE.
Rubin, Gayle (1975), « L'économie politique du sexe, transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre » (traduit de l'américain), *Cahiers du Cedref*, numéro 7-1998, Université Paris 7-Denis Diderot.
Ruddick, Sara (1980), *Maternal Thinking*, *in* Marilyn Pearsall (ed.), *Women and Values*, Belmont, Wadsworth Publishing Company.
Rush, Florence (1983), *Le secret le mieux gardé, l'exploitation sexuelle des enfants* (traduit de l'américain), Paris, Denoël-Gonthier, 286 p. Première édition (1980), *The Best Kept Secret : Sexual Abuse of Children*, London, Prentice-Hall.
Russ, Joanna (1989), « Letter to the Editors », *The Women's Review of Books*, 6, 4. Cette lettre est à propos de la critique par Claudia Koonz du livre de Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History.*
Russel, Diana (1984), *Sexual Exploitation, Rape, Child Sexual Abuse, and Workplace Harassment*, Beverley Hills, Sage.
Sahlins, Marshall (1974), *Stone Age Economics*, London, Tavistock.
Salleh, Ariel (1984), « Contribution to the Critique of Political Epistemology », *Thesis Eleven*, numéro 8, p. 23-44.
Schor, Naomi (1981), « Female paranoia : The Case for Psychoanalytic Feminist Criticism », *Feminist Readings : French Texts/American Contexts, Yale French Studies* numéro 62.
Schor, Naomi (1989), « This Essentialism Which is Not One », *Differences*, 1, 2, p. 38-58. Traduction française (1993), « Cet essentialisme qui (n)'en est pas un : Irigaray à bras le corps », in *Féminismes au présent, Futur antérieur* (supplément), Paris, L'Harmattan.
Scott, Joan W. (1988), « Deconstructing Equality Versus Difference », *Feminist Studies*, 14, 1, p. 33-50.
Segal, Lynn (1987), *Is the Future Female ? Troubled Thoughts on Contempary Feminism*, London, Virago Press.
Silveira, J. (1975), *The Housewife and Marxist Class Analysis*, Seattle, Wild Goose Pattern.
Simons, Margaret (1984), « Motherhood, Feminism and Identity », *Women's Studies International Forum*, vol. 7, numéro 5, p. 349-359.
Siwek, Jeanne (1984), « A quoi servent les partis politiques », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 6-7.
Slocum, Sally (1975), « Woman the Gatherer : Male bias in Anthropology » *in* Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.
Smart, Carol (1989), *Feminism and the Power of Law*, London and New York, Routledge.
Smith, Paul (1988), *Discerning the Subject*, Minneapolis, University of Minneapolis Press.
Smyth, Ailbhe (1993), « Haystacks in My Mind or How to Stay SAFE (Sane, Angry and Feminist) in the 1990s », Paper presented at the WISE Conference, Paris, October.
Spivak, Gayatri Chakravortry (1992), « French Feminism Revisited : Ethics and Politics », *in* Judith Butler and Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, p. 54-85.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1981), « French Feminism in an International Frame », *Feminist Readings : French Texts/American Contexts, Yale French Studies* numéro 62, p. 154-184.
Stacey, Judith (1986), « Are Feminists Afraid to Leave Home ? The Challenge of Conservative Pro-Family Feminism », *in* Juliet Mitchell, J. and Ann Oakley A. (eds.), *What is Feminism* ? Oxford, Blackwell, p. 219-249.

Stanton, Domna C (1987), « Language and Revolution : The Franco-American Dis-Connection », *in* Hester Eisenstein and Alice Jardine (eds.), *The Future of Difference*, New Brunswick, Rutgers, p, 52-87.

Stanton Domna (1981), « The Fiction of Préciosité and the Fear of Women », *Yale French Studies* numéro 61, p. 107-134.

Stetson McBride, Dorothy (1979), *Women's Rights in the USA : Policy Debates and Gender Roles*, California, Brooks/Cole, 408 p., biblio et index.

Stetson McBride, Dorothy (1987), *Women's Rights in France*, New York, Westport, London, Greenwood Press, 239 p., biblio. et index.

Tabet, Paola (1979), « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, 19 (3-4), p. 5-61.

Tabet, Paola (1985), « Fertilité naturelle, reproduction forcée », *in* Nicole-Claude Mathieu (dir.), *L'arraisonnement des femmes*, Paris, EHESS, p. 61-146.

Tabet, Paola (1987a), « Du don au tarif : les relations sexuelles impliquant compensation », *Les Temps modernes*, numéro 490, p. 1-53.

Taub, Nadine et Williams, Wendy W. (1987), « Will Equality Require More than Assimilation, Accomodation, or Separation from the Existing Social Structure ? », *Rutgers Law Review*, 37, p. 825-44.

Théoret, Bruno (1991), « Le droit des jeunes : principes et fondements, Etude des normes juridiques applicables aux mineurs dans la *common law* au Canada et aux Etats-Unis depuis 1970 », ronéoté, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

Thorne, Barrie (1987), « Re-visioning Women and Social Change : Where are the Children ? », *Gender and Society*, vol. 1, numéro 1.

Tomachevski, Katarina (1994), *Women and Human Rights*, London, Zed Books.

Tong, Rosemary (1989), *Feminist Thought : A Comprehensive Introduction*, Boulder, Westview Press, p. 223.

Tort, Michel (2000), « Quelques conséquences de la différence psychanalytique des sexes », *Les Temps modernes*, numéro 609, juin-juillet-août, p. 176-215.

Toupin, Louise (1993), « Une histoire du féminisme est-elle possible », *Recherches féministes*, 6, 1, p. 25-53.

Vandelac, Louise, Descarries Francine et Gagnon Gemma (1990), *Du privé au politique : la maternité et le travail des femmes comme enjeux des sexes*, Montréal, UQUAM.

Varikas, Eleni (1986), *La révolte des dames. Genèse d'une conscience féministe dans la Grèce du 19e siècle.* Thèse de doctorat en Histoire.

Varikas, Eleni (1987), « Droit naturel, nature féminine et égalité des sexes », *L'Homme et la société*, numéros 3-4.

Varikas, Eleni (1993), « Féminisme, modernité, post-modernisme : pour un dialogue des deux Côtés de l'océan », in *Féminismes au présent, Futur antérieur* (supplément), Paris, L'Harmattan, p. 63-64.

Varikas, Eleni (1995), « Genre et démocratie historique ou le paradoxe de l'égalité par le privilège », *in* Michèle Riot-Sarcey (dir.), *Démocratie et représentation*, Paris, Kimé.

Viennot, Éliane (1984), « Des stratégies et des femmes », *Nouvelles Questions féministes*, numéros 6-7.

Viennot, Éliane (1987), « Review article », *Études féministes*, 1, p. 40-47.

Vogel, Lise (1990), « Debating Difference : Feminism, Pregnancy, and the Workplace », *Feminist Studies*, (Spring), p. 9-33.

Vouin, Robert et Robino, Pierre (1963), *Droit privé*, Paris, PUF.

Walby, Sylvia (1986), *Patriarchy at Work*, Oxford, Polity Press.

Walby, Sylvia (1990), *Theorizing Patriarchy*, Oxford, Blackwell.

Weedon, Chris (1987), *Feminist Practice and Post-Structuralist Theory*, Oxford, Blackwell.

Weitzman, Lenore J. (1985), *The Divorce Revolution*, New York, Macmillan.

Williams, Wendy W. (1985), « Equality's Riddle : Pregancy and the Equal Treatment/Special Treatment Debate », *New York University Review of Law and Social Change*, 13, p. 325-80.

Williams, Wendy W. (1982), « The Equality Crisis : Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism », *Women's Rights Law Reporter*, 7 (Spring), p. 175-200.

Wittig, Monique (1992), *The Straight Mind*, Boston, Beacon Press.

Young, Iris (1985), « Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics », *Womens Studies International Forum*, Special Issue featuring Hypatia, vol. 8, numéro 3.